SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
10017028975

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

ERGÄNZUNGSBAND

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER
IV

MARTIN DIBELIUS

DER HIRT DES HERMAS

BS
2900
H4
D52

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1923

CLAREMONT
SCHOOL OF THEOLOGY

LIBRARY

A gift from

Dr. Dennis MacDonald

1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711

BS
2900
H4
D52

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT
ERGÄNZUNGS-BAND
IN VERBINDUNG MIT
W. BAUER M. DIBELIUS R. KNOPF H. WINDISCH
HERAUSGEGEBEN VON
HANS LIETZMANN

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

IV

DER HIRT DES HERMAS

ERKLÄRT VON

D. DR. MARTIN DIBELIUS
O. PROFESSOR IN HEIDELBERG

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1923

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CA

COPYRIGHT 1923 BY J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

Adolf von Harnack

gewidmet

VORWORT

Der vorliegende Kommentar versucht das Interesse in den Vordergrund zu stellen, das dem Verfasser des „Hirten“ selbst am meisten galt: die „Heilung“ der Christensünden durch die Buße und die Bewahrung der Christen vor neuen Verfehlungen durch sittliche Belehrung. Dieser Leitgedanke wird aber in dem Buch bisweilen von Stoffen der verschiedensten Herkunft verdeckt, die Hermas aufnahm, offenbar ohne die Fremdartigkeit ihres Gehalts und die Schwierigkeit ihrer Verwendung immer ganz zu übersehen. Eine Sonderung dieser Elemente voneinander scheint mir die Widersprüche und inneren Spannungen, an denen das Buch leidet, eher zu erklären als die Annahme literarischer Ueberarbeitung durch fremde Hand. Wenn Hermas also nicht nur als Urheber, sondern auch als Tradent zu werten ist, so wird er ein wichtiger Zeuge für die innere Geschichte des Christentums: die Aufnahme fremden Bildungsgutes läßt sich in seinem Buche ebenso feststellen wie die Weitergabe und Veränderung der ethischen Tradition, und diesem Problem bin ich wie in früheren Arbeiten so auch hier besonders nachgegangen. Was für die äußere Geschichte des Christentums abfällt, scheint mir dagegen nicht so beträchtlich, wie man gewöhnlich annimmt; denn der Zeugenwert der betreffenden Stellen und die Sicherheit ihrer geschichtlichen Verwendung ist häufig recht gering.

Ich gedenke dankbar der gelegentlichen freundlichen Beratung durch Franz Boll, Alfred von Domaszewski, Karl Meister, Erwin Pfeiffer und Otto Weinreich, sowie brieflicher Auskünfte über mir Unerreichbares durch C. H. Turner in Oxford und Hans Windisch in Leiden; dem Umstand, daß ich das Heidelberger Papyrus-Institut benutzen und den immer bereiten Rat seines Leiters Friedrich Preisigke in Anspruch nehmen durfte, danke ich eine wesentliche Bereicherung der Belegstellen. Karl Bihlmeyer in Tübingen, der eine Revision des Funkschen Textes vorbereitet, hat mich zu besonderem Dank durch den Nachweis verpflichtet, daß die von Robinson-Lambros herausgegebene Kollation der Athos-Handschrift G und also auch die darauf beruhenden Angaben bei Funk außerordentlich fehlerhaft sind. Eine Anzahl der Verbesserungen und Vorschläge, die er mir nach genauer Untersuchung des (in Heidelberg nicht vorhandenen) Faksimiles von G freundlichst übermittelt hat, konnte ich noch während der Korrektur verwerten; nachzutragen habe ich, daß G in Vis. I 2 4 πάνσεμνον, in Vis. II 1 1 κώμας, nicht κώμην, liest.

Heidelberg, Mai 1923. **Martin Dibelius.**

DER HIRT DES HERMAS

INHALTSÜBERSICHT

Visio I: Die himmlische Erscheinung einer geliebten Frau klärt den Hermas über eine Gedankensünde auf 1 1—9; eine ihm darauf erscheinende Greisin predigt ihm und seinem Hause Buße 2 1—3 2 und liest ihm einen Lobpreis Gottes vor 3 3—4 3.

Vis. II: Die Greisin übergibt dem Hermas einen Himmelsbrief, in dem der gegenwärtigen Generation der Christen eine einmalige Buße innerhalb einer bestimmten Frist gestattet wird 1 1—3 4. Nachtragsvisionen 4 1—3.

Vis. III: Die Greisin vermittelt dem Hermas die Vision eines Turmbaus 1 1—2 9 und deutet dieselbe 3 1—8 11. Mahnungen an die Gemeinde und weitere Deutungen 9 1—13 4.

Vis. IV: Des Hermas Begegnung mit einem Untier 1 1—10 wird ihm von der zur Jungfrau verwandelten Greisin gedeutet 2 1—3 7.

Vis. V: Einleitungsvision zu den Mandata und Similitudines: Erscheinung des Hirten.

Gebote: Glaube, Furcht, Enthaltsamkeit (Mand. I), Lauterkeit (Mand. II), Wahrheit (Mand. III), Keuschheit (Mand. IV); das letzte erweitert durch Belehrung über Ehescheidung und zweite Ehe (1 4—11 4 1. 2), sowie über die Christenbuße (2 1—3 7).

Verbote: Jähzorn (Mand. V, darin 1 1—6 von der Geduld), Zweifel (Mand. IX), Traurigkeit (Mand. X), dazwischen als ein Kommentar zu Mand. I Belehrungen über die doppelte Art von Glauben (Mand. VI), Furcht (Mand. VII) und Enthaltsamkeit (Mand. VIII). — Der falsche Prophet (Mand. XI). — Die doppelte Art der Begierde (Mand. XII 1 1—3 1).

Epilog zu den Mandata (Mand. XII 3 2—6 5).

Gleichnisreden mit Gebotscharakter: Die fremde und die Heimatstadt (Sim. I). — Die Ulme und der Weinstock (Sim. II). — Der winterliche Wald (Sim. III) und der sommerliche Wald (Sim. IV).

Das Gleichnis vom treuen Sklaven (Sim. V 1 1—2 11) und seine Deutungen auf die Werke (Sim. V 3), Christus (Sim. V 4—6) und die Bewahrung des Fleisches (Sim. V 7).

Visionäre „Gleichnisse" vom Erfolg der Buße: Der Engel der Schwelgerei und der Strafengel (Sim. VI); dessen Wirkung auf Hermas (Sim. VII). — Die Allegorie vom Weidenbaum und ihre Deutung (Sim. VIII). — Das Bild der zwölf Berge (Sim. IX 1) und die Wiederholung der Turmbauvision (Sim. IX 2—4); Prüfung und Reinigung des Turmes (Sim. IX 5—11); Deutung des Turmbaus (Sim. IX 12—16) und der Berge (Sim. IX 17 1—31 3). Schluß (Sim. IX 31 4—33 3).

Nachwort: Erscheinung des Engels und erneuter Auftrag an Hermas (Sim. X).

Literatur. Neuere Ausgaben: vGebhardt u. Harnack, Patr. ap. opera III 1877. — AHilgenfeld, Hermae Pastor graece[2] 1881, graece integrum ambitu ed. A. H. 1887 (s. dazu Einl. Nr. 1; im Kommentar habe ich die Ausg. von 1881 zitiert). — JRHarmer, The Apostolic Fathers[3] 1898 (Lightfoots Text einschl. Hermas, Handausg.). — FXFunk, Patr. ap. I[2] 1901. — KLake, The Apostolic Fathers (The Loeb Classical Library) II London 1917. — Uebersetzungen: FrzZeller in d. Bibl. d. Kirchenväter 1918. — HWeinel in Hennecke, Neutest. Apokryphen. — Kurze Kommentare in den Ausgaben von Gebhardt-Harnack, Hilgenfeld, Funk, Weinel. Ueber die „Schulausgaben" s. zu I Clem.

Untersuchungen: EGaäb, Der Hirte des Hermas 1866. — ThZahn, Der Hirt des Hermas 1868. — WHeyne, Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. Diss. Königsberg 1872. — HBehm, Ueber den Verf. der Schrift, welche den Titel ‚Hirt' führt 1876. — JNirschl, Der Hirt des Hermas 1879. — ABrüll, Der Hirt des Hermas 1882. — RSchenk, Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas, Progr. Aschersleben 1886. — ALink, Die Einheit des Pastor Hermae 1888. — PBaumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buchs 1889. — EHückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten 1886. — FSpitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums II: Studien zum Hirten des Hermas 1896. — DVölter, Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom 1900, Die apostolischen Väter I S. 173 ff. Leiden 1904. II 1, S. 61 ff. 1908. — HAvan Bakel, De Compositie van den Pastor Hermae, Proefschrift Amsterdam 1900. — AStahl, Patristische Untersuchungen 1901. — EGrosse-Brauckmann, De compositione Pastoris Hermae, Diss. Göttingen 1910. — ABaumeister, Die Ethik des Pastor Hermae, (Frbg. Th. Stud. 9) 1912. — HermSchulz, Spuren heidnischer Vorlagen im Hirten des Hermas, Diss. Rostock 1913. — Außerdem noch die Geschichten der Altchristlichen Literatur von Harnack, Krüger und Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. I[2] 1913).

Abhandlungen: RALipsius, Der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 266 ff. 1866, 27 ff. 183 ff. — HHoltzmann, Hermas und Johannes, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, 40 ff. — ABrüll, Clemens von Rom und der Hirt des Hermas, Theol. Quartalschr. 1878, 44 ff. — FJWinter, Sittl. Grundanschauungen im „Hirten" des Hermas, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1884, 33 ff. — RSchenk, Zur angebl. Lehre des Hirten des Hermas vom überschüssigen Verdienst, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885, 407 ff. — FXFunk, Die Einheit des Hirten des Hermas, Theol. Quartalschr. 1899, 321 ff. — CTaylor, The two ways in Hermas and Xenophon, Journal of Philolology XXI (1893) 243 ff. — CTaylor, Hermes and Cebes, Journal of Philology XXVII (1901) 276 ff., XXVIII (1903) 24 ff. — GWohlenberg, Bilder aus dem altkirchl. Leben einer heidnischen Großstadt, Neue kirchl. Zeitschr. 1900, 904 ff. 957 ff. — VSchweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria, Theol. Quartalschr. 1904, 539 ff. — CHTurner, The Shepherd of Hermas and the Problem of its Text, Journal of Theological Studies 1920, 193 ff. — GEdmundson, The Date of the Shepherd of Hermas, Expositor 1922 XXV, 161 ff. — Abhandlungen zu einzelnen Fragen s. Kommentar.

Kopfleiste: Die Turmvision nach einem Katakombenbild in Neapel.

Einleitung. 1. Ueberlieferung und Textkritik. Jahrhundertelang kannte man den „Hirten" — abgesehen von einem Catenen-Fragment s. zu Mand. IX Anfang — nur in der unten zu erwähnenden lateinischen Uebersetzung (erster Druck: J. Faber Stapulensis, Paris 1513). 1851 fand Konstantin Simonides im Gregoriuskloster auf dem Athos eine Handschrift des Hermas, entwendete die Blätter 5, 6, 9 und verkaufte diese, sowie eine entstellte und gefälschte Abschrift der andern 1855 der Leipziger Universitäts-Bibliothek (Ausg. von Anger u. Dindorf 1856). Als bald darauf diese wie andere Fälschungen des Simonides entdeckt wurden, fand man bei ihm auch eine andere, bessere Abschrift der Blätter vom Athos (Ausg. von Tischendorf 1856). Heute benötigen wir auch diese immer noch sehr

unzuverlässige nicht mehr, denn 1880 fand Lambros im Gregoriuskloster die Blätter 1—4. 7. 8 jener Athos-Handschrift (das zehnte Blatt ist verschwunden), Robinson veröffentlichte mit Lambros zusammen eine Collation derselben (JArmitage Robinson, A Collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas, together with an introduction by SpyrPLambros, Cambridge 1888) und Lake legte ein Faksimilie der 6 Athos-Blätter vor (Lake, Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas, Oxford 1907). Längst war indessen durch Entdeckung (1859) und Veröffentlichung (1862/63) der Codex Sinaiticus genannten Bibelhandschrift (s. Einl. zu Barnabas Nr. 1) der griech. Text des „Hirten" in seiner ersten Hälfte gesichert worden. Die letzten Jahrzehnte haben mit Papyrusfunden weiter dazu beigetragen; ein vollständiger und zuverlässiger Text des Schlusses ist aber noch nicht aufgetaucht. Zwar hatte Simonides 1859 in dem Sammelwerk Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες (London, David Nutt) S. 203—210 auch den griechischen Schluß des Hirten, angeblich nach 2 Handschriften, veröffentlicht. Aber dieses Werk des so schwer diskreditierten Mannes blieb in Deutschland zunächst unbeachtet. Auch als Dräseke, Ztschr. f. wiss. Theol. 1887, 172 ff. den Simonides-Schluß veröffentlicht hatte, als Hilgenfeld in mehreren Artikeln (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, 185 f. 334 ff. 497 ff.) wenigstens für seine Beachtlichkeit eingetreten war und den Simonides-Schluß in seiner Ausgabe von 1887 (s. o. unter ‚Literatur') benutzt hatte, vermochte sich dieser Text doch nicht als echter Hermas durchzusetzen s. Harnack, Theol. Lit. Ztg. 1887, 147 ff. Funk, Theol. Quartalschrift 1888, 51 ff. In der Tat wird man diesen Schluß für eine Fälschung zu halten haben, solange kein Forscher die angeblich zugrunde liegenden 2 Handschriften, sowie 7 weitere, die Simonides beschreibt, gesehen hat. Mit dem, was uns von dem Schluß des „Hirten" aus Antiochus (s. den Exkurs zu Mand. I) und den Papyri (s. unten) jetzt bekannt ist, stimmt der Simonides-Text nicht; zu der Athos-Handschrift paßt er auch nicht, da er ein anderes Verhältnis zu den lateinischen Uebersetzungen hat, und an bezeichnenden Stellen weicht er von dem üblichen Sprachgebrauch des Hermas ab.

Außer den gleich zu nennenden Zeugen kommen für die Textherstellung noch die zahlreichen Zitate der Kirchenväter in Betracht, auf die in den Ausgaben verwiesen ist (Abdruck bei Hilgenfeld 1881, s. auch den Exkurs zu Mand. I Anfang). Im Kommentar sind diese Stellen aus Raumgründen nicht angeführt.

Textzeugen.

S Der Codex Sinaiticus, griechische Bibelhandschrift vom Sinai (IV. Jhdt.), enthält nach dem Neuen Testament und Barn den „Hirten" von Vis. I 1 bis Mand. IV 3 6 s. Kommentar (S^c bedeutet eine Korrektur in S).

G Die griech. Handschrift 96 aus dem Gregoriuskloster auf dem Athos zum Teil in Leipzig (XIV. oder XV. Jhdt.), deren Schicksale oben beschrieben sind, enthält Vis. I 1 bis Sim. IX 30 2 einschl.

Fragmente des griechischen Textes auf Papyrusblättern (P):

P. Oxy(rhynchus) I 5 (III.—IV. Jhdt.): zwei Sätze aus Mand. XI 9. 10, im Rahmen eines Traktats erhalten (veröff. 1897).

P. Oxy. III 404 (III.—IV. Jhdt.) Fragmente aus Sim. X 3 3—5 4 3. 4 (1903).

P. Oxy. IX 1172 (IV. Jhdt.) Sim. II 4—10 (1912).

P. Oxy. XIII 1599 (IV. Jhdt.) Sim. VIII 6 4—8 3 (1919).

P. Oxy. XV 1783 (frühes IV. Jhdt.) Fragmente aus Mand. IX 2—5 (1922).

P. Berol(inensis) 5513 (III. Jhdt.), veröff. Berl. Klassiker-Texte VI Nr. 2, 1 Sim. II 7—10 IV 2—5 (bekannt seit 1891).

P. Berol. 6789 (IV. Jhdt.) veröff. Berliner Klassiker-Texte VI Nr. 2, 2 Sim. VIII 1 1—12 (1910).

P. Amh(erst) II 190 (VI. Jhdt.) bietet folgende Fragmente: a) Vis. I 2 2—3 1, b) Vis. III 12 3, c) Vis. III 13 3. 4, d) Mand. XII 1 1. 3, e) Sim. IX 2 1. 2. 4. 5, f) Sim. IX 12 2—3. 5, g) Sim. IX 17 1. 3, h) Sim. IX 30 1—2. 3—4 (1901).

Hamb. = Pergamentblatt in Hamburg (IV.—V. Jhdt.) veröff. Berliner Sitzungsber. 1909, 1077 ff. Sim. IV 6—7 V 1—5.

Uebersetzungen.

lt¹ Lateinische Uebersetzung (sog. Vulgata), mehr als 18 Handschriften bekannt. Der griechisch nicht erhaltene Schluß steht in v. Gebhardts Rezension in den Ausgaben. Sonst ist nur die ungenügende Ausgabe von Hilgenfeld (Hermae Pastor. Veterem lat. interpret. e codicibus ed. Ad. H., Leipzig 1873) zu benutzen. Vgl. CHTurner, Journal of Theolog. Studies 1920, 205 ff.

lt² Lat. Uebersetzung (sog. Palatina), nur in einer Handschrift (Vat. Pal. lat. 150, XIV. Jhdt.) bekannt; Abdruck in Gebhardt-Harnacks Ausgabe. Vgl. Haußleiter, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1883, 345 ff. Funk, Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien 1885, 245 ff.

Von den beiden lat. Uebersetzungen darf lt¹ als die ältere gelten. Haußleiter (De versionibus Pastoris Hermae latinis. Erlangen 1884) versuchte die Priorität von lt² für Mand. und Sim. zu erweisen; diese Meinung hat sich jedoch nicht durchgesetzt. lt¹ zeigt ein sehr altes Stadium christlichen Lateins (s. Taylor a. a. O.) und entstammt wohl dem II. oder III. Jhdt. lt² mag etwa im V. Jhdt. entstanden sein s. Harnack in seiner Ausgabe S. LXV ff. und Taylor a. a. O. Der Uebersetzer kannte lt¹; die Uebereinstimmung zwischen beiden lt erlaubt in gewissen Fällen, lt² als textkritisches Hilfsmittel für die Herstellung von lt¹ zu verwenden.

aeth Aethiopische Uebersetzung von beachtlichem Alter (VI. Jhdt.?), in einer jungen Handschrift von d'Abbadie 1847 in dem abessinischen Kloster Guindaguinde entdeckt und nach einer Abschrift 1860 herausgegeben in den Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes II, Nr. 1. Ich zitiere die beigegebene lat. Uebersetzung. Vgl. Dillmann, Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Gesellsch. 1861, 111 ff. GHSchodde, Hêrmâ Nabî, Diss. Leipzig 1876.

sa Sahidische Uebersetzung, in Fragmenten aus verschiedenen Handschriften durch Veröffentlichungen von Leipoldt und Delaporte bekannt: a) Mand. XII 3 4—4 4 Sim. II 7—III 3 Sim. IX 5 1—6 1 Leipoldt, Berl. Sitzungsber. 1903, 261 ff. b) Sim. IV 8—V 2 1 Delaporte, Revue de l'Orient chrét. 1905, 424 ff. c) Sim. VI 2 1—7 Sim. VIII 10 3—11 5 Delaporte, Rev. de l'Or. chrét. 1906, 301 ff. d) Sim. IX 3 1—4 2 Leipoldt, Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde 46 (1909/10) 137 ff.

mpers Fragmente einer mittelpers. Uebersetzung (Worte aus Sim. IX 6 1 9 5 12 4. 18 5, Sim. IX 19 2—24 2 fragmentarisch), veröff. aus dem manichäischen Fragment M 97 in Berlin von FWKMüller, Berl. Sitzungsber. 1905, 1077 ff.

Die Textkritik des „Hirten" hat noch keinen Text geschaffen, der in allen Teilen als gesichert gelten könnte. Bis Mand. IV 3 haben wir wenigstens zwei griechische Zeugen, S und G; aber eine Stelle wie Vis. I 3 4 (αγαπω) zeigt, daß auch deren Uebereinstimmung keinen einwandfreien Text ergibt. Was wir immerhin für die zweite Hälfte des Buches nach Mand. IV 3 an S verloren haben, sieht man z. B., wenn S allein in Vis. III 1 2 (χονδριζεις) den Text vor schwerer Entstellung bewahrt. Für den griechischen Text von Mand. IV 3 an trägt — von Schriftsteller-Zitaten (vor allem in den Mand.) und Papyri abgesehen — G die Verantwortung. G ist aber ein höchst unvollkommener Zeuge. Zahlreich sind die Stellen im ersten Teil, wo G gegenüber S den sprachlich oder sachlich geglätteten Text bietet; diese Erfahrung macht mißtrauisch gegen die Alleinherrschaft von G im zweiten Teil. Und dieses Mißtrauen erweist sich als berechtigt, wo wir G an den Papyri kontrollieren können: in dem kleinen Abschnitt Sim. II 5—10, wo P. Oxy. IX und der eine P. Berol. helfen, sind mindestens ein Dutzend Stellen in G nach diesen Zeugen zu verbessern, weil der Sinn oder die Uebersetzungen den G-Text als den schlechteren ausweisen! Man wird, durch solche Erfahrungen belehrt, den

Uebersetzungen erhöhte Aufmerksamkeit schenken müssen. Ueber sa und mpers, deren Fragmente für die Textkritik nur wenig abwerfen, läßt sich kein Urteil fällen. Von den vollständigen Uebersetzungen ist aeth die relativ geringwertigste: stark mit dem G-Typ verwandt, bisweilen auch nur den Sinn umschreibend oder kürzend, immerhin aber an einigen Stellen selbständig und für die Textkritik bedeutsam, s. Vis. I 1 1 (Anfang), 3 2 *(ne moestus sis)*, Sim. V 7 3 *(antea)*, IX 8 2 *(sumsit)*. Von den Lateinern ist lt^2 oft für die Deutung wichtig, weil die Sprache klarer und fließender ist als in lt^1; bisweilen steht lt^2 dem G-Typ nahe, und nicht immer zum Vorteil des Textes. Wertvollstes Hilfsmittel der Textkritik ist zweifellos die sehr alte und sehr wörtliche Uebersetzung von lt^1. Aber leider steht der Text von lt^1 selbst noch längst nicht fest; eine gute Ausgabe dieser Uebersetzung bleibt also das erste Erfordernis zur Herstellung des Hermas-Textes. Aber auch dann wird man ohne Konjekturen kaum auskommen; Vorschläge dafür findet man außer in den neueren Ausgaben (s. bes. Hilgenfeld 1881) bei WHollenberg, Hermae Pastorem emendavit, indicem verb. add. Saarbrücken 1868.

Ich habe den Funkschen Text zugrunde gelegt; bin aber an über 70 Stellen von ihm abgewichen; die Aenderungen sind jeweils im Kommentar begründet. Neue Vorschläge zur Konjekturalkritik sind an folgenden Stellen vorgetragen: Vis. I 3 2 III 3 5 8 3 9 2 Mand. VIII 3 Sim. II 5. 6 IV 4 V 2 2 3 2 6 6 7 3 VII 4 VIII 4 4 10 4 IX 1 2. In der Uebersetzung sind solche Vermutungen durch Fragezeichen kenntlich gemacht. Dagegen habe ich die Stellen, an denen für die Uebersetzung nur die Lateiner maßgebend sind, weil der Grieche fehlt oder unbrauchbar ist, nicht besonders bezeichnet.

2. Literarischer Charakter. Das Buch gibt sich als Apokalypse und hat auch ein für Apokalypsen bezeichnendes Schicksal gehabt: es ist bald an die Schwelle des Kanon und darüber hinaus gelangt (Iren. IV 20 2 γραφή, Ps.Cyprian adv. aleatores 2 *scriptura divina*, reichliche Benutzung bei Clemens Alex., Origenes berichtet von Ablehnung wie von Anerkennung — Stellen in Funks Einleitung), wurde aber im montanistischen Streit bei den Parteien verdächtig, den Montanisten als sünderfreundliches, den Antimontanisten als prophetisches Buch (Liste der Zeugnisse bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 51 ff.). Der Gesamtinhalt des Buches soll durch zwei einander ablösende Offenbarungsträger vermittelt sein, die Kirche und den Hirten. Dazu passen der Ich-Stil der Erzählung, die Dialogtechnik, diese auch dort, wo es sich zweifellos nur um literarische Arbeit handelt s. zu Vis. III 2 3: all das ist in der Apokalypsen-Literatur durchaus nicht unerhört. Freilich ist bei einem erheblichen Teil des Buches nur der Rahmen apokalyptisch; alle Mandata außer Mand. XI sowie Sim. I—V enthalten Gebote, und deren Inhalt hat, wenn wir von der Christologie in Sim. V absehen, überhaupt nichts mit Vorgängen in der anderen Welt zu tun. Hier handelt es sich vielmehr zumeist um Weitergabe und Variation alter paränetischer Ueberlieferung s. den Exkurs zu Mand. I. Es fragt sich, ob in den anderen Teilen des Buches der apokalyptische Rahmen einen echt prophetischen Kern enthält.

Für die Beantwortung dieser Frage kommen zunächst die autobiographischen Elemente des „Hirten" in Betracht. Für die Vorgeschichte von der Gedankensünde des Hermas Vis. I 1 versuche ich im Exkurs zu Vis. I 1 2 nachzuweisen, daß ihr kein Erlebnis, sondern ein Romanstoff — natürlich in christianisierender Abwandlung — zugrunde liegt. Die Schicksale der Familie des Hermas aber, wie sie das Buch an mehreren Stellen voraussetzt, sind unwahrscheinlich und widersprechen den eigenen Angaben des Hermas über Sünde und Buße s. den Exkurs zu Vis. II 2 3. Die Angehörigen des H. haben demnach als Typen für Sünde, Buße und erneute Begnadigung der Christen zu gelten. Autobiographischen Wert hat das über sie Berichtete schwerlich. — Durch diese Erkenntnis wird aber auch die sündhafte Nachgiebigkeit des Hermas gegenüber seinen Kindern als un-

geschichtlich erwiesen. Von ihr ist Vis. I 3 1 f. II 3 1 die Rede; in Sim. VII wird die Not, in der sich Hermas befindet, auf die Verfehlungen der Seinen zurückgeführt. An dieser Stelle wird nun ganz deutlich, daß die Familie des Hermas in Wahrheit die Christengemeinde ist s. zu Sim. VII 3. Aber auch das Strafleiden des Hermas erweist sich als Fiktion; denn die große Not, die Hermas offenbar schon länger erträgt und nach Sim. VII 5 f. noch lange zu tragen haben wird, kommt weder in der einige Tage vorher spielenden Sim. VI noch in Sim. VIII zur Sprache; in Wirklichkeit gibt sie nur den Anlaß für Sim. VII ab; beruht also auf literarischer Komposition. Sonst wird als Schuld des Hermas — neben der romanhaften Gedankensünde aus Vis. I s. oben — noch sein geschäftliches Verhalten erwähnt. Der erste Hinweis darauf steht Vis. II 3 1; da die Mahnung Sim. IV 5 wohl nicht an Hermas, sondern an eine allgemeine Adresse gerichtet zu sein scheint, so ist der einzige weitere Beleg das Selbstbekenntnis Mand. III 3—5. Dieses klingt allerdings belastend — aber Sim. VII 2 erklärt der Bußengel ausdrücklich, daß die Sünden des Hermas nicht so schwer sind, daß er ihretwegen dem Strafengel übergeben wäre. Also herrscht die Vorstellung von schwerer Sünde nur in Mand. III, weil sie dort vom Verf. gebraucht wird. — Auch der Inhalt von Vis. IV ist autobiographisch nicht verwendbar, weil es sich hier um die Individualisierung von literarisch bekannten Traditionen handelt s. den Exkurs zu Vis IV 1 10; wieviel Hermas wirklich erlebt hat, bleibt im Dunkeln. Der praktische Zweck von Vis. IV ist überdies ganz deutlich: durch die Erzählung von dem Untier will Hermas zur Buße mahnen, denn der durch Buße zu neuem Leben Gelangte ist gegen die kommende Not gefeit. Was also als wesentliches persönliches Element übrig bleibt, ist das Erlebnis der Bußgnade. Die Gewißheit, daß auch der Christ Buße brauche, daß es ihm noch einmal — zum letztenmal — erlaubt sei, seine Sünden abzubüßen und ein neues Leben anzufangen, ist dem Hermas als entscheidende Offenbarung zuteil geworden (s. Einl. Nr. 3), und daraufhin glaubt er sich berechtigt, dieses Offenbarungsbuch zu schreiben. Seine prophetische Autorität gründet sich auf diese eine Offenbarung und nicht auf eine Fülle von Gesichten; denn eine solche ist ihm augenscheinlich nicht zuteil geworden. Wie ihm aber jene Offenbarung zur Gewißheit ward, das können wir nicht sagen. Denn in den Visionen und Bildern, die von ihr handeln, Vis. III Sim. VIII IX, ist ein etwa vorhandener Erlebniskern völlig in alte Traditionen eingekleidet. Und auch die eigentliche Keimzelle der Bußbotschaft, der Himmelsbrief in Vis. II, hat kein selbständiges Leben außerhalb der literarischen Existenz; gerade er redet ja von der Familie des Hermas als dem Typus von Christensünde und Christenbuße. Am ehesten könnte noch den Begegnungen mit den Verkündigern der Buße, der Greisin und dem Hirten, eigene visionäre Erfahrung zugrunde liegen. Was aber an wirklichen Erlebnissen in dem Buch enthalten sein mag, ist durch die mitunter recht wenig geschickte Einkleidung in apokalyptische und paränetische Traditionen völlig verdunkelt.

Daß man angesichts des Mißverhältnisses, in dem die verwendeten Traditionen zueinander stehen, die literarische Einheit des Buches bezweifelt hat, ist beinahe selbstverständlich. Nach Aelteren (Thiersch Die Kirche im apost. Zeitalter 1852, 350 ff., de Champagny Les Antonins ³1875, I 144, Guéranger St. Cécile et la société Romaine 1874, 193 ff.) hat Hilgenfeld eine Zerlegungshypothese nach Buchabschnitten (Vis. V—Sim. VII, Vis. I—IV, Sim. VIII—X), Spitta eine solche unter Trennung von jüdischen und christlichen Bestandteilen vertreten (ein Christ des II. Jahrhunderts hat das Buch eines Juden aus dem I. Jhdt. überarbeitet). Unter anderen Gesichtspunkten sind Völter, van Bakel und Große-Brauckmann gefolgt (s. d. Literatur). Seit Spitta beruht die Literarkritik am „Hirten“ auf der Beobachtung von Unstimmigkeiten innerhalb der Texte. Daß diese aber nicht literarkritisch erklärt werden müssen, sondern daß eine traditionskritische Erklärung oft näher liegt und das Problem besser bewältigt, habe ich im Kommentar an

zahlreichen Stellen zu zeigen versucht. Spittas Verdienst bleibt hier wie bei dem Jac die Erhellung des jüdischen Ursprungs — nur nicht: der ganzen Schrift, sondern der in sie aufgenommenen Traditionen.

Aber auch wenn man in dem Buch das Werk eines Verfassers sieht, läßt sich doch fragen, ob es auch nach einem einheitlichen Plan gearbeitet ist. Diese Frage drängt sich besonders bei der Lektüre von Vis. V auf. Es ergibt sich 1) daß möglicherweise die Grenze zwischen Mand. und Sim. erst später gebildet und danach der Epilog zu Mand. XII eingeschoben ist s. zu Vis. V 5. 2) Daß die ἐντολαὶ καὶ παραβολαί eigentlich mit Sim. VIII ihr Ende erreichen s. Sim. IX 1 1 und zu Vis. V 5, und daß nach der Anfügung von Sim. IX die Einleitungsvision Vis. V aufgefüllt worden ist. — Mit dieser Anfügung scheint aber noch ein anderer Prozeß verbunden zu sein, der der Verbindung von Vis. I—IV mit Vis. V—Sim. VIII. Denn Sim. IX 1 1—3 s. z. St. stellt eine literarische Klammer dar, die das Buch von der Greisin mit dem Buch vom Hirten verbindet. Und zu diesem so verbundenen Corpus ist dann letztlich noch Sim. X als nachträgliches Schlußwort gekommen. Als ältesten Teil des Ganzen hätte man dann vermutlich Vis. I—IV zu betrachten, das Buch, das ursprünglicher, weil mehr vom Bußgedanken durchzogen, wirkt und auch nach der Gruppierung durch den Verf. als älterer Teil angesehen werden soll. Danach und daneben könnte dann Vis. V und Mand. I ff. als ursprünglich selbständige Anweisung zur rechten Buße entstanden sein, um später mit dem ersten Buch in der genannten Weise verbunden zu werden. Ob man weiter gehen und auch in der Abfassung von Vis. I—IV mehrere Phasen unterscheiden darf (Harnack, Chronologie 262 f.), erscheint mir zweifelhaft. Denn der Himmelsbrief ist, in seiner vorliegenden Gestalt wenigstens, Literatur und nicht Erlebnis (s. oben); der Methode aber, aus der vom Verf. angedeuteten allmählichen Auffüllung und Ergänzung des Visionen-Buchs auf wirkliches Geschehen, also allmähliche Entstehung zu schließen, stehen erhebliche Bedenken entgegen. Denn die Aneinanderreihung, die jede folgende Vision als Nachtrag zur vorhergehenden erscheinen läßt, hängt aufs engste mit der Erstreckung der Bußfrist zusammen s. zu Vis. II 4 2. 3, und diese ist zweifellos ein Mittel, die Bußforderung als dringlich, aber gerade noch erfüllbar erscheinen zu lassen (s. auch die Mahnungen zur eiligen Buße Sim. IX 19 2 20 4 21 4). Darum wird die Erstreckung durch das ganze Buch fortgeführt, und darum ist auch die Bußfrist, die im Himmelsbrief mit anscheinend bestimmten Worten festgelegt ist, doch im Grunde eine Fiktion, sofern sie am Ende des Buches als noch auf unbestimmte Zeit laufend betrachtet wird.

3. Abfassungszeit und Verfasser. Ein Datum für die Bestimmung der Abfassungszeit liefert der Kanon Muratori (Kl. Texte 1 S. 9) Z. 73 ff. *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius: et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero neque inter apostolos in fine temporum potest.* Gegen dies Zeugnis kann man vielleicht gewisse Bedenken haben, sofern sein Verfasser den „Hirten“ diskreditieren und darum offenbar gern möglichst spät ansetzen will; man kann ihm ferner mißtrauen, weil offenbar der monarchische Episkopat angenommen wird und diese Voraussetzung durch den „Hirten“ selbst widerlegt wird s. den Exkurs zu Sim. IX 27 3. Aber wir haben keinen Grund, die Nachricht des Muratorianums als Ergebnis einer Verwechslung einfach abzulehnen. Edmundson (s. Literatur; mir nur durch briefliche Mitteilung bekannt) versucht dies unter Hinweis auf die Nachricht des Liber pontificalis (ed. Mommsen in den Monumenta Germ. I p. 14) *Pius, natione Italus ex patre Rufino, frater pastoris, de civitate Aquilegia . . . Sub huius episcopatum frater ipsius Hermis librum scripsit, in quo mandatum continet, quod ei praecepit angelus domini, cum venit ad eum in habitu pastoris et praecepit ei, ut sanctum paschae* (oder *pascha*) *die dominico celebra-*

retur. Nach Edmundson hätte nun das Muratorianum, da der Bruder des Pius den Namen Pastor geführt habe, diesen mit dem Verfasser des Buches Pastor verwechselt. Aber die Angabe des Liber Pontificalis erklärt sich eher ihrerseits aus Verwechslung. Alt ist an dem mitgeteilten Text nur das gesperrt Gedruckte (Catalogus Liberianus bzw. Hippolyt, s. Harnack, Chronologie I 144 ff.). Von dem Neuen ist der Schlußsatz als erdichtete Zurückführung einer Osterfest-Entscheidung auf Hermas schwer diskreditiert (s. Zahn S. 24 ff.); die Angabe *frater pastoris* aber kann so entstanden sein, daß der Verf. des „Hirten" kurzweg *pastor* genannt wurde (Zahn S. 23, Mommsen nach Duchesne), oder so, daß jemand den genetivischen Titel *pastor Hermis* als nominativischen verstand, nun — wie der Liber pont. es tut — den Verf. Hermis nannte und ihm den Hirtenberuf zuschrieb (HBreßlau, mündlich). Nach alledem erscheint eine völlige Diskreditierung der Angabe des Muratorischen Fragments als nicht erlaubt. Nur einschränken wird man seine Bedeutung müssen: der Verf. wußte wahrscheinlich, daß der Autor des „Hirten" ein Bruder des römischen Presbyters Pius (nach der Bischofsliste vor 155) gewesen sei und hat sich dann nach den Angaben der römischen Bischofsliste, die aber für die erste Hälfte des II. Jahrhunderts auf Konstruktion beruhen (Harnack, Chronologie I 174 ff.), eine Chronologie zurecht gemacht.

Wenn also der Kanon Muratori die Abfassung des „Hirten" in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts nahezu ausschließt, machen es innere Kriterien wahrscheinlich, daß die Zeit des Buches nicht ganz nahe an 150 heranzurücken ist. Das milde Urteil über die Gnostiker Sim. IX 22 4 (s. auch 19 3 Sim. VIII 6 6) zeigt, daß die Auseinandersetzung mit den großen gnostischen Häresiarchen mindestens die kirchliche Oeffentlichkeit noch nicht bewegt. Vollends von Montanismus ist noch keine Rede s. zu Mand. IV 3 1. 2 und den Exkurs zu Mand. IV 3 7. Und aus den Angaben über die Verfassung der Kirche (s. den Exkurs zu Sim. IX 27 3) sieht man deutlich, daß es in Rom noch keinen monarchischen Episkopat gibt. Nicht ganz so eindeutig sind die Zeugnisse über die Verfolgungen, da unsere Kenntnis der Ereignisse in Rom zu ihrer Aufklärung nicht völlig ausreicht. Offenbar gibt es schon eine große Anzahl von Märtyrern in der Gemeinde, und ebenso ist die Zahl der Abgefallenen erheblich. Hermas unterscheidet Sim. IX 28 2 ff. zwischen bereitwilligen und nur halbwilligen Märtyrern und Sim. VIII 3 6 f. zwischen Märtyrern bis zum Tode und Confessoren. Eine solche Zahl von Bluturteilen, wie sie hier vorausgesetzt wird, scheint zu dem, was wir aus der domitianischen Verfolgung wissen, nicht recht zu stimmen; auch die Vis. III 2 1 geschilderten Verfolgungen sowie die Sim. IX 21 3 28 4 vorausgesetzte Art des Prozesses passen eher in die Zeit Trajans. Diese Verfolgung scheint der jüngsten Vergangenheit anzugehören; nach Vis. IV Vis. II 3 4 Sim. IX 21 3 erwartet der Autor eine neue Verfolgung für die nahe Zukunft; Sim. VIII 10 4 klingt fast, als ob Bedrängnisse dieser Art bereits zu spüren wären. Jene Ahnung und diese Angabe sind natürlich unsichere Daten für unsere Untersuchung; alles andere aber scheint nach unserer Kenntnis dafür zu sprechen, daß die Verfolgung unter Trajan bereits vorüber ist. Es deuten also alle inneren Kriterien auf das dritte, allenfalls das vierte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts.

Die Personalangaben des Buches vermögen an dieser Erkenntnis nichts zu ändern. Origenes in epist. ad Romanos comment. X 31 (VII 437 Lommatzsch) schreibt vom Verf. des „Hirten": *puto tamen, quod Hermas iste* (Rom 16 14) *sit scriptor libelli illius, qui Pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata.* Aber diese vor ihm nicht nachweisbare Behauptung hat gegen sich das Zeugnis des Buches selbst s. oben; auch Vis. III 5 1 ist nicht so zu deuten, als ob ein Teil der Apostel noch lebe, die 40 christlichen Apostel und Lehrer Sim. IX 16 5 gehören vielmehr zu der schon vergangenen Generation. Die Erwähnung des Clemens in Vis. II 4 3 aber, die gewiß den berühmten römischen Clemens meint, ist kein Beweis dafür, daß das ganze Buch zur Zeit von I Clem

geschrieben ist. Wenn der Himmelsbrief wirklich ein altes, ursprünglich für sich existierendes Dokument wäre, dann könnte seine Niederschrift gut in eine Zeit fallen, da der Verf. von I Clem noch lebte. Aber die unter Nr. 2 vorgetragenen Beobachtungen erweisen doch wohl, daß der Himmelsbrief mindestens in dieser Form Literatur ist; er ist ja nach Vis. II 4 2 auch niemals gesondert publiziert worden. Dann liegt also eine literarische Fiktion vor, und zu dieser Fiktion gehört es, daß der Himmelsbrief älter erscheinen muß als das Buch, in dem er wiedergegeben wird; die Berufung auf einen in der römischen Gemeinde führenden Mann der vorhergehenden Generation genügt für diesen Zweck. Die Angabe über Clemens kann nach alledem nicht die wahre Abfassungszeit des Textes verraten, sondern soll diese vielmehr verschleiern.

Näheres über den Verf. erfahren wir, abgesehen von der Bemerkung im Kanon Muratori, nicht. Von seinen Familienverhältnissen müssen wir uns bescheiden nichts zu wissen, da die Familie, von der er spricht, Typus ist; seine Schicksale sind uns unbekannt, da die im Buch erwähnten auf Konstruktion beruhen s. Einl. Nr. 2. Angesichts der im Exkurs zu Vis. V 7 vorgetragenen Hypothese, daß der Schutzengel des Buches ein vorchristlicher Schutzgott Hermes ist, der in der Gestalt seines Klienten erscheint, könnte man sogar erwägen, ob nicht der Name Hermas = Hermes nur ein fingierter sei. Aber bei einem einfachen Christen dieser Zeit ist das kaum möglich. Und ein schlichter Mann ist Hermas gewesen. Sein schriftstellerisches Ungeschick ist ebenso offenbar wie der untheologische Charakter seiner Frömmigkeit. Er lebte zu Rom als kleiner Geschäftsmann; das können wir nicht nur seinen eigenen Angaben entnehmen, sondern auch den Interessen, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen. Die Selbstbeschuldigung Mand. III 3, die vom Verf. gebildeten oder aus der Tradition mit Vorbedacht ausgewählten Aufzählungen spezieller Sünden Mand. VI 2 5 VIII 1 3, die Warnungen vor Vielgeschäftigkeit Vis. II 3 1 III 11 3 Mand. X 1 4. 5 Sim. IV 5—7 VIII 8 1 zeigen, welche Probleme sein Leben bewegen; auch die Mahnungen an die Reichen Vis. I 1 8 III 6 5—7 9 2—6 Mand. II 4—6 Sim. I 7—11 II IX 31 X 4 deuten in dieselbe Richtung. Die popularphilosophische Literatur liegt ihm nicht ganz fern; zum mindesten indirekte Einflüsse müssen von daher an ihn gelangt sein; das beweist ein großer Teil seiner Bilder, insofern sie sich als dem Gedankenzusammenhang fremd, also als übernommen und zumeist recht schlecht eingefügt herausstellen. Die starken Berührungen des Buches mit jüdischer Tradition auf judenchristliche Herkunft des Verf. zu deuten besteht kein Anlaß. Usuelle Semitismen auf Grund von Bibellektüre, jüdische Kultformeln und jüdische Paränese werden von der Kirche des II. Jahrhunderts in solchem Umfang als Erbe übernommen, daß man nicht jeden Verwalter des Erbes für einen Verwandten des Erblassers erklären darf.

4. Frömmigkeit. Eine Theologie besitzt Hermas nicht. Einmal im ganzen Buch versucht er eine theologische Darlegung, in der christologischen Sim. V. Aber auch da geschieht es, weil er aus einem bereits parānetisch gedeuteten Bild seiner Offenbarung ein besonders tiefes Geheimnis herauszuholen bemüht ist. Und auch da kann er seine Gedanken nicht entwickeln, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Daß auch diese Darlegungen schließlich wieder von einer Mahnung beschlossen werden (Sim. V 7), ist besonders bezeichnend. Auch sie steht, wie der ganze parānetische Teil des Buches (Mand. I—Sim. V) im Dienst der einzigen Verkündigung, die dem Verf. wirklich am Herzen liegt: der Predigt von der Buße. Mit ihr ist das leitende Interesse des „Hirten“ bezeichnet; diesem Interesse sind alle Teile des Buches untergeordnet.

Die Visionen zeigen an Hermas, an seiner „Familie“, an der Kirche selbst die Bußbedürftigkeit der Christenheit, die angesichts der bevorstehenden Drangsal doppelt bedenklich ist. Der Himmelsbrief verkündet, daß es eine einmalige befristete Buße für Christen gibt. Ihrer Vollstreckung dient der Bußengel, der dem

Hermas als Patron und Deuter beigegeben wird. Die Gebote aber, die er ihm überliefert (Mand. I—Sim. V), sollen bei den Sündern der Gemeinde Buße wecken und den Büßern Anweisungen für das neue Leben geben, in dem ihnen keine Möglichkeit einer nochmaligen Buße offen steht. Die letzten „Gleichnisse" endlich zeigen, wie die Bußbotschaft in der Christenheit zu wirken beginnt und klingen in Warnung und Mahnung aus.

Um diesen Leitgedanken gruppieren sich alle Motive des Buches, so verschiedener Herkunft sie auch sind. Wie immer in der urchristlichen Paränese ist Erbgut von allerlei Art verwendet. Die Stoa und vielleicht auch die iranische Gedankenwelt (s. die Exkurse zu Vis. IV 2 4 V 7 Mand. V 2 7 und die Bemerkungen zu Mand. X 1 1 3 2) hat dazu beigesteuert; häufig aber werden diese Elemente erst indirekt, durch jüdische Vermittlung an Hermas gelangt sein. Denn die Masse der Gebote beruht auf jüdischer Tradition. Daher lassen sich dann auch gewisse Berührungen mit neutestamentlichen Schriften (vor allem Jac) begreifen, die durchaus nicht immer als Zeichen literarischer Abhängigkeit gedeutet werden müssen. Aus der jüdischen Tradition erklären sich weiter eine Anzahl Wendungen und Konstruktionen in der Sprache des Hermas. Zwar die Aufzählung, die Zahn S. 485 ff. veröffentlicht hat, um das Judengriechisch des Hermas zu erweisen, bedarf weitgehendster Sichtung nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis der hellenistischen Volkssprache s. viele Einzelheiten im Kommentar; weder die Vermischung von εἰς und ἐν, noch der Dativ der Beziehung, noch die Parataxe, noch der Mangel des Optativ kann als Zeichen jüdischen Einflusses gelten. Wohl aber beweist die Terminologie und namentlich die religiöse (Gebrauch von κύριος für Gott neben der Beziehung auf den „Herrn" der Christen s. Vis. II 2 8, Wendungen mit ἐνδύεσθαι s. zu Vis. IV 1 8), daß jüdisches Gut hier vorhanden ist, aber nicht weil die Schrift eigentlich jüdisch ist (Spitta) oder der Verf. ein früherer Jude, sondern weil Hermas diese Tradition übernommen hat, um sie auf die innere Lage des Christentums seiner Zeit anzuwenden. — Ueber die religiöse Neurasthenie s. zu Vis. III 1 6 Mand. IX 1. 3 XII 3 5.

Besonders müht sich Hermas dabei mit großem Ernst und ehrlichem Gewissen um das Problem „Christentum und Welt". Er sieht ein, daß die Bußbedürftigkeit der Kirche von ihrer Verweltlichung herrührt; er ist bestrebt, nach der von ihm verkündeten einmaligen Christenbuße neuer unsühnbarer Verweltlichung vorzubeugen. Aber er widersetzt sich nicht einfach jeglicher Berührung mit der Welt, wie es Jac tut; er sieht ein, daß Christen in der Welt nicht ohne Welt sein können, weil ihr ganzes Dasein schon „Welt" ist. So ist er auf Ausgleich bedacht. Er will Weltbearbeitung; darum verbietet er nicht den Reichtum, sondern sucht seine Verwendung für die Armen zu regeln (Sim. I II). Aber der Christ darf sich dabei nicht zu tief mit der Welt einlassen; so verbietet er die vielen Geschäfte und erlaubt jeweils nur eines (Sim. IV). Besonders hoch stellt er die, welche reinen Herzens sich ganz frei von der Welt erhalten haben (Sim. IX 29); aber er kennt die Zwänge der Welt und verlangt darum wenigstens das Mögliche. So führt sein sittlicher Aktivismus geradewegs zu dem Nomismus, der ihm die reichliche Benutzung jüdischer Tradition gestattet. Damit hängt dann wieder naturgemäß eine doppelte Sittlichkeit zusammen, wie sie am stärksten in der Lehre von den überschüssigen Werken hervortritt (Sim. V, s. aber auch Vis. III 2 1).

Alles dies ist ein Versuch des Ausgleichs zwischen dem, was der Christ „Leben" nennt und dem Leben der Welt. Aber Kompromiß ist schließlich auch der Zentralgedanke des Buches, die Lehre von der einmaligen Christenbuße, deren Einmaligkeit nur durch den Ausblick auf das nahende Ende gerechtfertigt wird. Als das Ende ausblieb, wurde die Problematik des Weltverhältnisses im Christentum vielgestaltiger, als Hermas sie gesehen hatte, und verlangte neue Lösungen. Trotzdem blieb und bleibt der „Hirt" ein Dokument ehrlichen Ringens mit jener Frage, dessen Aufrichtigkeit sich auch im Mißlingen bewährt. Und darüber hinaus

Erstes Gesicht.

Mein Ziehvater hatte mich nach Rom an eine Frau namens Rhode 1
verkauft. Als ich dieser nach vielen Jahren wieder begegnete, faßte ich
eine brüderliche Neigung zu ihr. Da sah ich sie, als einige Zeit ver- 2
strichen war, im Tiber baden; ich reichte ihr die Hand und geleitete
sie aus dem Fluß heraus. Wie ich nun ihre Schönheit sah, da regte
sich in meinem Herzen der Gedanke: wie glücklich wäre ich, wenn
ich solch ein Weib hätte, so schön an Gestalt und so edel von Art!

---

ist das Buch bedeutsam als ein Denkmal des Alltagschristentums der kleinen Leute und breiten Schichten, deren innere Nöte in einer Weltreligion niemals über den Erlebnissen der Propheten und den Gedankenkonzeptionen der Lehrer vergessen werden dürfen. Unter diesem Gesichtspunkt werden sogar die literarischen Mängel der Schrift wichtig: wenn der Verf. den Stoff nicht bewältigt und eine ungeschickte und umständliche Sprache redet, so bezeugt er damit seine Zugehörigkeit zu der breiten Schicht von Christen, deren Leben auch innerlich zu verchristlichen sein Buch beabsichtigt.

Visio I: I 1 2 Die Vorgeschichte. Die kurze Erzählung enthält nur die Angaben, die für das Verständnis der folgenden Vision unbedingt notwendig sind. Sie läßt uns aber über mancherlei im unklaren, vgl. den Exkurs zu 1 2, und ihr Verständnis wird noch dazu durch die ungleichmäßige Ueberlieferung der Anfangsworte 1 erschwert. S liest ὁ θρέψας με πέπρακέν με Ῥόδῃ τινι εἰς Ῥώμην, ebenso lt² aeth. G hat nur πέπρακε πρὸς γυναῖκά τινα, lt¹ aber übersetzt *qui enutrierat me vendidit quandam puellam Romae*, will also die ganze Erzählung wahrscheinlich auf eine Jugendgefährtin und Mitsklavin des Hermas bezogen wissen. Das verträgt sich schlecht mit der ehrfürchtigen Behandlung der Frau durch Hermas 1 5. 7; andererseits bietet die Beziehung der Vorgeschichte auf die Herrin des Sklaven Hermas gewisse Schwierigkeiten vgl. den Exkurs zu 1 2, so daß sich die Lesart von lt¹ als Korrektur erklärt. Wir müssen uns also an den S-Text halten. Sein Verständnis hängt zum Teil von der Erklärung des offenbar technischen Ausdrucks ὁ θρέψας ab. Nun steht zwar τρέφειν in technischer Bedeutung für die Aufbringung des Unterhalts neben ἱματίζειν in zahlreichen Ehe-, Adoptions-, Lehrlings- und Dienstverträgen z. B. BGU IV 1021 14 1050 12 1125 8 1126 22 P. Oxy. II 275 14 III 489 9. 17 P. Tebt. II 385 12 P. Lips. 28 18. Aber für θρέψας fehlen Belege; bei Hippolyt Refutatio IX 12 12 δυσωπηθεὶς οὖν ὁ Ὑάκινθος ἀξιοῖ τὸν ἐπίτροπον, φάσκων θρέψας εἶναι Μαρκίας wird θρέψας gewöhnlich auf den Pflegevater gedeutet, kann aber, wie mich AvDomaszewski belehrt, auch auf das Amt des Obereunuchen zu beziehen sein, der in einer Oesterr. Jahreshefte 1915 Beiblatt 57 veröffentlichten Grabinschrift als τροφεύς bezeichnet wird. Also müssen wir die Bedeutung von θρέψας aus der von θρεπτός erheben. θρεπτός ist technische Bezeichnung des δοῦλος οἰκογενής vgl. Papiri della Società Italiana V 447 7 (16 n. Chr.) θρεπτὸν δοῦλον Ἑρμῆν; dieser Hermes gehört nach 447 17 zu den δοῦλοι οἰκογενεῖς. Plinius behandelt in epistula ad Traian. 65 die *quaestio de condicione et alimentis eorum, quos vocant θρεπτούς* und Trajan schreibt in seiner Antwort darauf ep. 66 von denen *qui liberi nati expositi, deinde sublati a quibusdam et in servitute educati sunt* (das ist natürlich nur eine Art der δοῦλοι οἰκογενεῖς). Der technische Charakter von θρεπτός und θρεπτή geht deutlich aus den Freilassungsurkunden hervor vgl. Dittenberger Syll. II² 837 1 864 6 865 2. 10 867 5 868 2. 5 869 2. 10 (in III³ nur zum Teil enthalten) sowie Latyschew Inscr.

orae septentr. Ponti Euxini II 52 7 f. 53 5 ff. 54 7; in dem vorletzten dieser Beispiele heißt der entlassene θρεπτός der wahrscheinlich jüdischen Inschrift vom Ende des I. Jhdts. n. Chr. zufällig auch Ἑρμᾶς. Vgl. weiter die Inschriften CIG 1991, Le Bas-Waddington Voyage en Grèce et Asie Min., Inscriptions III 109. 1301. 1302. Ebenso werden wir auch die Erwähnungen von θρεπτός oder θρεπτή in Briefen zu verstehen haben s. P. Oxy. II 298 5 (I. Jhdt. n. Chr.) P. Tebt. II 591 (II./III. Jhdt. n. Chr.) P. Genf 53 26, sowie Acta Joh. 13 p. 159 Bonnet das Vorkommen einer θρεπτή τις Δομετιανοῦ τῶν πρὸς τῷ κοιτῶνι, einer im Haus geborenen Sklavin eines kaiserlichen cubicularius. Wir dürfen also wohl annehmen, daß Hermas, dessen Sklavenstellung bei dem Verkauf ohne weiteres vorausgesetzt wird, ein solcher θρεπτός war. θρέψας bezeichnet dann seinen Herrn und Ziehvater. Der erste Satz will offenbar nur sagen, wie Hermas in die Verhältnisse gelangt ist, die in der gleich zu erzählenden kurzen Vorgeschichte des Buches vorausgesetzt werden: nach Rom und zur Bekanntschaft mit Rhode. Die eigentliche Erzählung beginnt also erst mit dem zweiten Satz; so steht im ersten das Perf. (deutsch Plusquamperf.). Nicht zu wissen bekommt man, bei wem und wo H. aufwuchs, wohl aber, bei wem und wo er dann lebte. Darum ist εἰς Ῥώμην nicht wie bei lt^2 zu verstehen *in urbe Roma*, sondern wie bei aeth *in regionem Romae*. Geschickt ist dieser abrupte Anfang nicht zu nennen vgl. den Exkurs zu 1 2. Zum Namen Ῥόδη s. zu Act 12 13. Die Frau ist nicht als bekannt vorausgesetzt s. τινι. Nicht von seinem Sklavendienst bei Rhode, sondern von seinen späteren Beziehungen zu ihr will H. nun im zweiten Satz erzählen. Im Lauf der „vielen Jahre“ scheint er freigelassen worden zu sein, denn sein Sklavenstand wird nirgends mehr erwähnt s. aber den folgenden Exkurs. Das nicht ohne weiteres deutliche ἀνεγνωρισάμην muß sich also in diesem Zusammenhang auf den äußeren Vorgang der Wiederbegegnung mit der früheren Herrin beziehen vgl. Plato Laches 181 c: ἀπὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας, ἐπειδὴ ἀνεγνωρίσαμεν ἀλλήλους sagt Lysimachos von Sokrates, dessen Vater er gekannt hat. So verstehen auch die Uebersetzungen das Wort: lt^1 *recognovi*, lt^2 *cognovi*, aeth. *inveni*. Die innere Beziehung zu Rhode drückt erst des Satzes zweite Hälfte aus; ὡς ἀδελφήν soll wie Vis. II 2 3 dem Verhältnis den geschlechtlichen Charakter absprechen. Offenbar ist Hermas um diese Zeit Christ, siehe auch 2 4 ἐπὶ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ; daß er als solcher geboren, ist möglich, kann aber aus dem Schweigen über eine Bekehrung doch nicht mit völliger Sicherheit erschlossen werden, denn Hermas verschweigt auch sonst vieles aus seinem Leben z. B. seine Verheiratung. Das Hauptproblem des Buches, die Christensünde, ist jedenfalls nicht eine Frage der Bekehrungstheologie, sondern der überkommenen Christlichkeit. 2 Wieder verstreicht einige Zeit, da sieht er die erst nur brüderlich geliebte im Bad, und es erwacht in ihm der Wunsch nach einem solchen Weibe. An dem geschlechtlichen Charakter dieses Wunsches kann angesichts der Veranlassung nicht gezweifelt werden (gegen Plooij Zeitschr. f. nt. Wiss. 1923, 4; vgl. 1 4 ἐπεθύμησα, 1 8 ἐπιθυμία τῆς πονηρίας, 2 4 ἐπιθυμήσῃ πονηρὸν ἔργον), wenn die dezente Darstellung auch weder die Nacktheit des Weibes noch den ehebrecherischen Charakter des Wunsches hervorhebt; daß Hermas verheiratet ist, zeigt 1 9 3 1. Daß die Sexualliebe hier als Motiv der Handlung verwertet wird, hat symptomatische Bedeutung vgl. den folgenden Exkurs. Dort wird auch das andere Problem der Stelle behandelt, das Baden einer Frau im offenen Tiber; vielleicht ist schon die Lesart παρά G statt εἰς ein Versuch, der Schwierigkeit zu entgehen. εἰς steht hier wie oft in der Koine für ἐν (Radermacher S. 116; Blaß-Debrunner, Gramm. des neutest. Griechisch^4 § 205); gerade im „Hirten“ sind die Beispiele sehr häufig: Vis. I 2 2 II 4 3

III 7 5 9 7 V 1 Mand. IV 4 3 Sim. I 2. 3. 7 II 1 IV 2 V 1 1 IX 1 3 2 1 13 2. 5 26 7. ἰδὼν τὸ κάλλος: das Motiv des Bades stellt also nicht nur die zufällige Gelegenheit, sondern eine unentbehrliche Voraussetzung seines Wunsches dar; sie ist hier noch wesentlicher als in der apokryphen Erzählung von Susanna bei Theodotion, weil dort die Begierde schon vor der Badeszene geweckt ist. „Im Herzen überlegen, sprechen" ist eine Redewendung, die ebenso wie die andere ἀναβαίνειν εἰς τὴν καρδίαν s. zu 1 8 als Semitismus zu betrachten ist d. h. als eine durch die Vermittlung der griechischen Bibel im Kreise ihrer Leser geläufig gewordene Phrase vgl. Dt 8 17 9 4 18 21 I Reg 1 13 III Reg 12 26 Ps 9 27. 32. 31 13 1 34 25 52 1 73 8 Eccl 1 16 2 1. 15 3 17. 18 Ob 1 3 Zeph 1 12 3 1 Js 14 13 47 8. 10 49 21 Jer 5 24 13 22 Mt 24 48 Mc 2 6 (siehe dort) 8 Lc 3 15 Rm 10 6 Apc 18 7. Im Griechischen wäre das Reflexivum zu erwarten. Weil er Bibelchrist ist, braucht Hermas aber noch kein Judenchrist zu sein s. Einleitung Nr. 3. μακάριος steht hier nicht in der biblischen Bedeutung, die namentlich in den Psalmen und fast durchweg im NT einen religiösen Ton hat, aber auch nicht in der feinen Spezialisierung der Philosophie, die zwischen εὐδαίμων und μακάριος unterscheidet (Aristoteles, Ethica Nicomachea p. 1100 a 1101 a. b), sondern in der populären weltlichen Fassung, nach der es ein starkes Synonymon von εὐδαίμων ist vgl. Act 26 2 Epictet I 24 19 III 3 17 IV 9 7 und an der der unseren auch sachlich verwandten Stelle II 18 15 σήμερον καλὸν ἰδὼν ἢ καλὴν οὐκ εἶπον αὐτὸς ἐμαυτῷ ὅτι 'ὤφελόν τις μετὰ ταύτης ἐκοιμήθη' καὶ 'μακάριος ὁ ἀνὴρ αὐτῆς'· ὁ γὰρ τοῦτ' εἰπὼν 'μακάριος' καὶ 'ὁ μοιχός'. Vgl. auch Dirichlet De veterum macarismis 22 f. Der Dativ der Beziehung ist kein Semitismus, sondern hellenistisch; er begegnet bei Hermas z. B. auch Vis. III 10 5 V 1 Sim. IX 9 5. 7. τρόπος steht der Gelegenheit entsprechend hier natürlich nicht zur Bezeichnung des Charakters, sondern des äußerlich wahrnehmbaren Gebarens. Der nächste Satz will feststellen, daß sich keine direkte böse Absicht in seinen Gedanken regte, wie die, von der bei Epiktet (s. oben) die Rede ist.

Die Vorgeschichte der Hermas-Erzählung. Da 1 3 ff. das Gesicht berichtet wird, von dem das Gespräch mit der Greisin 2 3 und somit alles Folgende seinen Ausgang nimmt, so darf das in 1 1. 2 Berichtete als die Vorgeschichte der ganzen Erzählung von den Gesichten des Hermas betrachtet werden. Sie bietet jedoch ebenso wie ihre Verwertung in den unmittelbar folgenden Abschnitten 1 3—8 eine Anzahl von Anstößen. Ich gruppiere sie nach sachlichen Gesichtspunkten. — 1) Daß der Anfang den Leser in sehr geringem Maße mit der Lebensgeschichte des Hermas bekannt macht, ist schon zu 1 1 betont; noch wichtiger erscheint mir, daß die Vorgeschichte des Buches zu dessen eigentlichem Inhalt in gar keine Beziehung gesetzt wird. Zwar ist der Wunsch des Hermas eine offenbare Christensünde, gehört also eng mit dem Hauptthema des ganzen Buches zusammen, und wird in der folgenden Offenbarung durch die Greisin auch dementsprechend beurteilt (2 4). Wenn diese aber 3 1 fortfährt ἀλλ' οὐχ ἕνεκα τούτου ὀργίζεταί σοι ὁ θεός, ἀλλ' ἵνα τὸν οἶκον σου . . . ἐπιστρέψῃς und ihm dann Nachgiebigkeit gegen seine Kinder als eigentliche Schuld und Ursache des göttlichen Zornes vorhält, so ist damit die Anknüpfung an die Vorgeschichte völlig aufgegeben. In der Tat wird sie in dem Lob, das Hermas Vis. II 3 2 erhält, in auffallendster Weise ignoriert. Der Vis. I 3 1 erwähnte Vermögensverlust ist ein völlig neues Motiv und hat gar keinen Anhaltspunkt in der Vorgeschichte. Wenn andrerseits die himmlische Erscheinung der Rhode 1 9 die Sünden der Familie des Hermas und der ganzen Christenheit erwähnt, obwohl von ihnen noch gar keine Rede war, so ist das wohl nur als der Versuch des Verf. zu beurteilen, den Inhalt der eigentlich ganz isolierten Vorgeschichte mit dem folgenden in eine ganz äußerliche Beziehung zu setzen. —

2) Auffällig ist auch, daß der Inhalt der Vorgeschichte mit der Voraussetzung, die im ersten Satz des Buches gemacht wird, gar nicht recht stimmt. Denn daß Rhode die Herrin des Hermas war, wird gar nicht berücksichtigt; schon ἀνεγνωρισάμην 1 1 ist in dieser Beziehung nicht ganz deutlich, und das Fehlen des Prädikats κυρία in 1 7, das in 1 5 auch nur als höfliche Anrede vorkommt, erscheint vollends befremdlich (darum haben lt[1] und aeth korrigiert s. z. St.). Endlich war die Frau schon „vor vielen Jahren" in einem Alter, in dem sie Sklaven kaufte (denn daß man für sie als unmündige Erbin den Kauf vollzogen hätte, wird nicht gesagt). Also dürfte sie zur Zeit der Badeszene nicht mehr im jugendlichen Alter stehen, und das Begehren des Hermas erscheint ohne nähere Motivierung nicht gerade als selbstverständlich. — 3) Aber die Badeszene selbst ist überhaupt befremdlich. Denn es ist doch sehr die Frage, ob eine römische Dame wie diese, die nach 1 2 und 2 3 als sittlich musterhaft zu gelten hat, an einem allgemein zugänglichen Platz im Tiber baden und sich von einem Mann aus dem Wasser heraushelfen lassen würde. Man bedenke, daß nicht nur Clemens Alex. Paedagogus III 32 3, sondern auch Juvenal Sat. VI 422 die Bedienung der badenden Frau durch männliche Sklaven als höchst unanständig beurteilt. Hier aber handelt es sich gar nicht um regelmäßigen Sklavendienst, denn Hermas kommt zufällig dazu und seine (frühere?) Sklaveneigenschaft wird völlig ignoriert (s. oben Nr. 2). Man hat auch nicht den Eindruck, daß die Szene in einem am Tiber liegenden Garten spielt (Cicero pro M. Caelio § 36 *habes hortos ad Tiberim . . . . quo omnis iuventus natandi causa venit;* gemeint ist die männliche Jugend, der Clodia zusieht); vielmehr scheint Hermas doch zufällig an einen vielleicht einsamen, aber ohne weiteres zugänglichen Platz zu kommen, wo Rhode gerade badet. Es bliebe der Ausweg, an ein rituelles Bad zu denken (Völter, Apost. Väter I 194 unter Berufung auf das jüdische Gebot in Flüssen zu baden Orac. Sibyll. IV 164); vgl. dann für Rom Horatius Sat. II 3 290 ff., wo die irgendwie abergläubische Mutter dem Gott ein solches Bad ihres Knaben nach dessen Heilung gelobt, und vor allem Juvenal Sat. VI 522 f., wo es von einer Römerin heißt *hibernum fracta glacie descendet in amnem | ter matutino Tiberi mergetur* — aber das wird als besondere abergläubische Tollheit beurteilt; und überhaupt würde unser Verf., wenn ein Ritus im Spiel wäre, dies wohl andeuten; da er offenbar selber davon nichts weiß, so scheint die Szene ursprünglich nicht nach Rom und an den Tiber zu gehören. — 4) Den eigentlichen Inhalt der Vorfabel bildet eine Liebesgeschichte — ein Umstand, dessen Bedeutung von den Erklärern bisher stark unterschätzt worden ist. Damit tritt, soviel wir wissen, überhaupt zum erstenmal in der Literatur die Sexualliebe mit der christlichen Gedankenwelt in engere Beziehung. Das Verhältnis des Mannes zum Weibe wird hier nicht angeschaut im Rahmen des Gegensatzes Keuschheit und Unzucht wie I Cor 5. 7 und in den apokryphen Apostelakten, auch nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer kosmisch-kultischen Stellung wie I Cor 11 3 ff., es ist auch nicht von der Ehe und ihrer religiösen oder sittlichen Nützlichkeit die Rede wie Eph 5 22 ff. I Petr 3 1 ff. oder I Cor 7 5 Hermas Mand. IV 1 1, sondern es wird ein sinnliches Liebesverhältnis, wenn auch mit großer Zurückhaltung und nicht ohne eine gewisse Vergeistigung, beschrieben, und zwar mit unverkennbarem Interesse an seinem Wachstum: aus der nur vorausgesetzten ersten Bekanntschaft entwickelt sich wunschlose Neigung, ein zufälliges Erlebnis steigert diese zum sinnlichen Begehren, aber schon folgt (in 1 3 ff.) darauf die Beschämung. Nun ist diese letzte Szene zweifellos von christlichen Gedanken getragen (wenn auch nicht völlig s. 1 7), ja die ernste Verurteilung der Gedankensünde erinnert sogar an Mt 5 28 (siehe aber die Unterscheidung der Sünden in 2 1). Immerhin läßt die ganze Darstellung diese Sünde doch als etwas sehr Menschliches erscheinen, das nicht etwa nur bei einem unwürdigen Gemeindeglied (1 Cor 5 1 ff.), sondern sogar bei dem Offenbarungsempfänger vorkommen kann. Und die Mahnung, die unser Buch selbst für solche Fälle später

gibt „denke immer deines eigenen Weibes“ (Mand. IV 1 1) wird hier überhaupt nicht berücksichtigt; eher könnte der Vergleich mit der eigenen Frau den Hermas 1 2 zum Schlimmen beeinflußt haben — aber der Verf., der dies ahnen läßt, betont wiederum den ehebrecherischen Charakter des Gedankens durchaus nicht. Wenn man also von 1 3 absieht, so entbehrt die Liebesgeschichte völlig des christlichen Gesichtspunktes. Auch die feine Vergeistigung der Sinnlichkeit, die darin liegt, daß die Begehrte eine edle und liebenswerte Frau ist, wird man nicht auf christliche Motive zurückführen. So gewiß das mittelalterliche Christentum Träger einer Vergeistigung des Frauenideals zum „Ewig-Weiblichen“ hin geworden ist — dem Urchristentum ist diese Frauenminne völlig fremd. Es scheint doch der Einfluß eines außerchristlichen, „heidnischen“ Motivs zu sein, der sich in der Darstellung der Sinnenliebe wie ihrer Vergeistigung hier geltend macht. Dann wird man aber auf dasselbe Motiv auch den Umstand zurückführen, daß Hermas die Geliebte „wie eine Göttin“ verehrt haben will (1 7; zum Text s. unten). Das ist ein entschieden unchristlicher Ausdruck, der eher der Ausdrucksweise hellenistischer Romane entspricht vgl. Rohde Der griech. Roman 155. Als ebenso unchristlich darf es gelten, daß Rhode 1 8 γελάσασα heißt, während sie auf einen Vorgang anspielt, der ihr nur bei völligem Zurücktreten des christlichen Ethos ein Lachen ablocken kann. Wenn sichs nicht um eine christliche Vision handeln würde, wäre freilich dies Lachen (nicht: Lächeln!) der begehrten Frau wohl begreiflich.

Diese Beobachtungen scheinen mir in ihrer Fülle eine einheitliche Lösung zu fordern. Darum verfangen psychologische Erwägungen nicht, wie die von Zahn, der meint, die ersten Leser hätten besser als wir über die Lebensgeschichte des Hermas Bescheid gewußt — das trifft nur die Schwierigkeit des ersten Satzes — oder die von Schulz, der auch 1 2 als Vision auffassen will — das ist textwidrig und ergäbe eine recht stilwidrige Vision. Auch literarkritische Hypothesen sind aufgestellt worden, aber auch sie werden dem ganzen Umfang des Problems schwerlich gerecht. Spitta nimmt an, daß am Anfang des Buches ein größeres Stück verloren gegangen sei — damit kann man wohl die Unklarheit, aber nicht die Unchristlichkeit der Vorgeschichte erklären wollen. Große-Brauckmann, der für eine ganze Anzahl der genannten Anstöße ein Auge hat, möchte in der Vorgeschichte Erlebnisse erzählt finden, die Hermas, falls er sie nicht aus Büchern hat, in früherer Zeit, vielleicht vor seiner Bekehrung, gemacht hat; diese Erzählung habe der Verf. dann verkürzt und infolgedessen verdunkelt seinem Buch als Proömium vorangestellt. Aber schon die Verbindung mit der Biographie des Hermas hat sich uns als verdächtig herausgestellt (siehe oben Nr. 2). Vielmehr scheinen alle die genannten Anstöße darauf zu deuten, daß die ganze Vorgeschichte eine künstlich nach Rom (siehe Nr. 3), ins Christentum (Nr. 4) und in die Lebensgeschichte des Hermas (Nr. 1 und 2) versetzte Begebenheit enthält, deren Motive aus der nichtchristlichen Unterhaltungsliteratur stammen.

Es handelt sich also anscheinend um einen Romanstoff. Seine reinliche literarkritische Auslösung ist nicht möglich, weil wir nicht wissen, wieviel unser Verf. unterdrückt, zusammengezogen und bearbeitet hat. Immerhin lassen sich einzelne Spuren des Stoffes in unserem Texte verfolgen. In Betracht kommt zunächst der Inhalt von 1 2, die Badeszene s. oben Nr. 3. Unter der Voraussetzung ihrer nichtchristlichen Herkunft wird man es auch beachtenswert finden, daß die Wörter μακάριος und τρόπος nur an dieser Stelle im „Hirten“ und fast nur hier in der urchristlichen Literatur die sonst geläufige „weltliche“ Bedeutung haben s. z. St. Alles was mit der Vision zusammenhängt, gehört natürlich zur christlichen Verarbeitung. Höchst wenig visionsgemäß erscheinen aber Rede und Gegenrede in 1 4. 5 Ἑρμᾶ χαῖρε und Κυρία, τί σὺ ὧδε ποιεῖς; Hier ist vielleicht der Rest eines ursprünglichen, nicht visionären Gesprächs erhalten. Ebenso ist in 1 7 ὡς θεάν zu

3 Nur dies, nichts anderes war es, was ich dachte. Als ich kurze Zeit darauf nach Cumae wanderte und die Schöpferwerke Gottes pries, die so groß, so herrlich und gewaltig sind, da entschlummerte ich im Gehen, und ein Geist ergriff mich und trug mich durch eine wilde Einöde dahin, in der kein Mensch gehen könnte; denn die Gegend war abschüssig und vom Wasser zerklüftet. Als ich sie (?) durchquert hatte, kam ich in ebene Gefilde; da beugte ich meine Knie und begann zum Herrn zu

beurteilen s. oben sowie das Fehlen jeder Anspielung auf das Herrin-Diener-Verhältnis und in 1 8 das bereits besprochene γελάσασα. Zu erwägen wäre auch, ob von der 2 3 gegebenen Charakteristik des Hermas nicht wenigstens das befremdliche πάντοτε γελῶν dieselbe Erklärung verlangt. Jedenfalls sind die Worte nicht mit dem Mandatum X zu rechtfertigen, das überdies selbst außerchristlich beeinflußt ist. Es würde sich also um eine Liebesgeschichte handeln, in der ein Bad der Geliebten eine Rolle spielt, dem der Liebende zusieht und das sein Begehren weckt oder steigert. Wegen der verhältnismäßig laxen Beurteilung, die der Vorgang offenbar in seiner alten Verarbeitung erfahren hat, ist an ein jüdisches Motiv (wie Bathseba II Reg 11 2 oder Bilha Test. Ruben 3 11) kaum zu denken, eher an eines aus „heidnischer" Erotik. Einen Anhaltspunkt für das tatsächliche Vorkommen dieses Motivs in der Erotik bietet unzweifelhaft (Ps.) Plutarch, Amatoriae narrationes 1 2, wo von einem Mädchen Aristokleia erzählt wird, die zwei Liebhaber hatte, Straton und Kallisthenes. πλουσιώτερος δ' ἦν Στράτων καὶ μᾶλλόν τι τῆς παρθένου ἡττημένος· ἐτύγχανε γὰρ ἰδὼν αὐτὴν ἐν Λεβαδίᾳ λουομένην ἐπὶ τῇ κρήνῃ τῇ Ἐρκύνῃ· ἔμελλε γὰρ τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ κανηφορεῖν. Hier ist das Bad im Ritus motiviert und überdies glaubwürdig lokalisiert. Uebrigens sind die Amatoriae narrationes eine (auf Plutarch zurückgehende?) Stoffsammlung von aneinander gereihten Liebesgeschichten, so daß also das Bademotiv älter sein dürfte als die Schrift. Eine andere Verwendung des Motivs findet sich bei Ps. Aeschines Epist. X (Hercher Epistolographi Graeci 38 f.): Kimon verbirgt sich im Gebüsch, um die (rituell!) badende Kalirrhoë als Gott Skamandros zu verführen (allerdings hat er sich schon vorher in sie verliebt). Auch hier sind Bad und Oertlichkeit wohl motiviert (über den Stoff vgl. Weinreich Der Trug des Nektanebos S. 35 ff.). Daß das Bademotiv später aber auch ohne Begründung weitergegeben wurde, zeigt der Erotiker Aristainetos (V./VI. Jhdt. n. Chr.) im 7. Brief seines ersten Buches (Hercher Epistolographi Graeci 139): hier hat Kyrtion einem badenden Mädchen die Kleider zu halten, während sie sich in den Fluten tummelt. Die Geschichte schließt mit einem vergeblichen Verführungsversuch. Das Bad ist hier so unmotiviert und so unglaubhaft wie bei Hermas; allerdings fällt auch der Unterschied der Verarbeitung sofort in die Augen: für den Erotiker ist die Schilderung der Badenden die wesentliche Aufgabe.

Wir werden also annehmen dürfen, daß unser Autor einen ähnlichen Stoff, der das Bademotiv enthielt und vielleicht auch schon im Ichstil formuliert war, in Verkürzung hier verwendet hat. Wie ihm dieser Stoff bekannt wurde, wissen wir nicht; weshalb er ihn aber übernahm, ist uns deutlich: er wollte das drastische Beispiel einer Christensünde in autobiographischer Form an die Spitze seines Buches stellen. Daß er dafür ein Literatur-Motiv verwendet, ist gewiß ein Zeichen der Zeit, in der sich das „weltliche" Schriftum den Blicken der Christen öffnet. Daß seine eigene literarische Art der hier vorgetragenen Hypothese nicht widerspricht, wird die weitere Erklärung zeigen. Eine ähnliche Entlehnnng scheint sich überdies in Sim. IX zu verraten s. den Exkurs zu Sim. IX 11 8.

I 3—9 Rhode als himmlische Anklägerin. Erst mit **3** beginnt die Erzählung der Geschichte, erst von hier ab hat die Darstellung einen

religiösen Ton. SG aeth lassen den Hermas hier εἰς κώμας gehen, aber lt² *apud civitatem Ostiorum* hat offenbar einen bestimmten Rom benachbarten Ort im Auge. Aufklärung darüber bringt die Parallelstelle Vis. II 1 1, wo beide lt offenbar Κούμας gelesen haben (lt¹ *cum his* = *Cumis*, lt² *apud regionem Cumanorum*); von dieser Lesart erklärt sich auch an unserer Stelle lt¹ *cum his cogitationibus*, denn *cum his* dürfte auch hier aus *Cumis* entstanden sein. Da man nach Ausweis der beiden lt an Κούμας herumkorrigiert hat, ist die Lesart κώμας als Korrektur zu beurteilen; die Lesart von lt² an unserer Stelle s. o. erklärt sich daraus, daß ihrem Urheber Cumae zu weit von Rom entfernt zu liegen schien, als daß Hermas einen Tagesspaziergang dahin unternehmen könnte. In der Tat würde Cumae, die älteste griechische Kolonie in Italien, übrigens in der Kaiserzeit nicht mehr von besonderer Bedeutung, nur das Ziel einer Reise von mehreren Tagen sein können, da es in Campanien, westlich von Puteoli (also etwa 200 km Luftlinie von Rom entfernt!) lag. Seine Nennung an den beiden Stellen erklärt sich nur, wenn ihm für die jeweils folgenden Visionen eine Bedeutung zukommt, also entweder das Ziel der Entrückung in der Nähe von Cumae liegt oder der Inhalt der Vision in Beziehung zu Cumae steht. Vgl. darüber den Exkurs zu Vis. II 4 1. Die Unregelmäßigkeit der Konstruktion — Gen. abs., dessen Subjekt zugleich Subjekt oder irgendein Satzteil des Hauptsatzes ist — findet sich gelegentlich schon in klassischer Prosa (Kühner-Gehrt Grammatik II² § 494), begegnet auch in literarischer Koine (Diodor XII 18 2 Act 21 34 Schmidt De Iosephi elocutione, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 20, S. 435) und ist für Hermas offenbar keine Ausnahme s. 2 2 Vis. II 1 1 III 1 5 Sim. V 1 1 (nach Hamb). Vgl. Radermacher S. 170, Blaß-Debrunner, Grammatik⁴ § 423 4. 5. Hermas wird hier, wie auch später, beim Gebet von dem visionären Zustand befallen. Das entspricht der psychischen Erfahrung des Visionärs vgl. Henoch 12 3 Vita Adae 25 (Kautzsch Pseudepigraphen S. 516) und ist von der mystischen Versenkungs-Praxis zur Technik ausgestaltet worden: Konzentration im Gebet pflegt die erste Stufe der Versenkungs-Skala bei den Mystikern der verschiedensten Zeiten und Orte zu sein s. Heiler Das Gebet ²312 f.; bei Hermas wird außer dem Gebet noch Fasten (Vis. II 2 1 III 1 2 10 7 Sim. V 1 1 — hier aber als sachlich wichtiges Anknüpfungs-Motiv) und Meditation (Vis. I 2 1. 2 Sim. II 1) als Vorstufe visionärer Erscheinungen genannt. Während das Konzentrations-Gebet in den folgenden Teilen des Buches fast immer an die Offenbarungen anknüpft, die dem Hermas bereits zuteil geworden sind (Vis. II 1 2 2 1 III 1 2 10 7 IV 1 3 Sim. V 1 1 VI 1 1), hat es hier die Herrlichkeit der Schöpfung zum Gegenstand. Das ist völlig verständlich, wenn Hermas noch keine Visionen gehabt hat (und insofern ist dieses Gebet ein indirekter Beweis gegen Spittas Hypothese vom Ausfall einer Einleitungs-Vision s. den vorigen Exkurs u. zu Vis. V). Daß aber das Gebet nicht an das christliche Heil, sondern an die Natur anknüpft, hängt mit einer Entwicklung des urchristlichen Gebets zusammen, die keinesfalls nur durch unmittelbare Uebernahme alttestamentlicher Themen, sondern vor allem durch hellenistische Einflüsse bedingt ist, wie sie auch Act 14 15—17 und besonders I Clem 20 33 2—6 spürbar sind vgl. den Exkurs zu I Clem 20. Da nach Ausweis von I Clem ein derartiger von hellenistischer Philosophie genährter Lobpreis bereits in die römische Liturgie eingedrungen sein dürfte, so ist das Anklingen dieser Gedanken hier wohl begreiflich, vgl. auch 3 3. Weil es sich um das erste der Gesichte des Hermas handelt, wird hier auch der Beginn des visionären Zustandes ausführlich beschrieben. ἀφύπνωσα bezeichnet nicht den Anfang des gewöhnlichen Schlummers, denn Hermas schläft im Gehen; es ist also mehr ein kataleptischer oder somnambuler Zustand.

4 beten und ihm meine Sünden zu bekennen. Während ich nun betete, tat sich der Himmel auf, und ich erblickte jene Frau, die ich begehrt hatte, wie sie mich vom Himmel her grüßte und sprach: »Guten Tag,

Ihm folgt die Entrückung: eine Art Luftreise führt ihn erst durch Wüsteneien und dann in eine ebene Gegend. So gewiß dies der Erfahrung des Visionärs und in gewissem Grade schon der des Träumenden entspricht (vgl. Weinel Wirkungen des Geistes 201 ff.), so darf doch nicht übersehen werden, daß es auch für derartige Schilderungen literarische Vorbilder gab, daß also die Realistik der Schilderung noch kein Beweis für die Echtheit der Vision ist. Zu erinnern wäre vor allem an die Entrückung des Propheten Ez 8 3 καὶ ἐξέτεινεν ὁμοίωμα χειρὸς . . . καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα ἀνὰ μέσον τῆς γῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγέν με εἰς Ἰερουσαλήμ. Da hier die Doppelbedeutung von רוח 'Geist' 'Wind' offenbar zur Geltung kommen soll, so kann man auch an unserer Stelle πνεῦμα auf beides beziehen vgl. Henoch 52 1 (Kautzsch Pseudepigr. 265) *ich war nämlich durch einen Wirbelwind entrückt*, 70 2 (S. 276) *er wurde auf Wagen des Geistes erhoben*, Henoch graec. 14 8 f. ἄνεμοι ἐν τῇ ὁράσει μου ἐξεπέτασάν με καὶ ἐπῆράν με ἄνω, Vita Adae 25 (Abhdlg. d. bayr. Akad. 1878, 3 S. 229) *et vidi currum tamquam ventum . . . et raptus sum in paradisum iustitiae.* Aehnliche Entführungen vermittelst des Haares in der Erzählung vom Bel und dem Drachen (Dan 14) 36 sowie nach Origenes in Joh. Tom. II 12 im Hebräerevangelium (Kl. Texte 8 [2] S. 5 Nr. 5). Aber auch synkretistische Texte bieten das gleiche Motiv, so die arabische Himmelswanderung des Krates (Berthelot La chimie au moyen âge III S. 46), die nach Reitzenstein Poimandres 361 aus dem Griechischen übersetzt ist und ältere Vorstellungen wenigstens wiederspiegelt: *tandis que j'étais en train de prier . . . je me sentis tout à coup emporté dans les airs* und im Berliner Zauberpapyrus I (Parthey Berl. Abhdlg. 1865 S. 109 ff.) die Angabe Zeile 119 βαστάξει σ[ε εἰς] ἀέρα. Die Entrückung wird ähnlich geschildert Henoch graec. 17 1 καὶ παραλαβόντες με εἰς τινα τόπον ἀπήγαγον, Apc. Baruch graec. 2 (Robinson Texts and Studies V 1 S. 85) καὶ λαβών με ἤγαγέν με ὅπου ἐστήρικται ὁ οὐρανός, καὶ ὅπου ἦν ποταμός, ὃν οὐδεὶς δύναται περάσαι αὐτὸν. Wie sich schon aus diesem Zitat ergibt, gehört auch die Unwegsamkeit der im Gesicht geschauten Gegend zum apokalyptischen Apparat vgl. Apc 17 3 und die zweite πρᾶξις aus Zosimos περὶ ἀρετῆς bei Reitzenstein Poimandres 10 ἐν μίᾳ τῶν ἡμερῶν ἤνυσα τὴν ὁδὸν τοῦ ἀναβῆναι καὶ διελθὼν πολλάκις ἀνοδίᾳ ἀνῆλθον ἔπειτα εἰς τὴν ὁδόν. ἀπερρηγώς steht bei S in intransitivem d. h. hier nahezu passivem Sinn, während G korrekter ἀπερρωγώς hat; in der LXX steht ἔρρηγα in intransitiver Bedeutung = ἔρρωγα s. Helbing Grammatik der LXX 101 f. Ein Fluß, der zu durchschreiten wäre, ist vorher gar nicht genannt und auch mit ὕδατα nicht gemeint. Sollte auch dies zum „Apparat" gehören und übernommen sein? Vgl. die oben zitierte Stelle Apc. Bar. gr. 2, die sich auf den Okeanos bezieht. Eher ist wohl an eine Verschreibung von ποταμον aus τοπον zu denken, da lt[1] in der Tat *locum* liest. Das erneuerte Gebet könnte wieder eine Art Versenkungsgebet sein s. oben und vgl. Dan 9 20; das Sündenbekenntnis könnte aber auch durch die eben überstandenen Schrecknisse ausgelöst sein. Die Parallele III 1 5, wo der Schrecken vor dem Gebet ausdrücklich geschildert ist, macht dies wahrscheinlich. Daß Hermas sich mancher Sünde bewußt ist, wird auch 2 1 vorausgesetzt, aber auf das darinliegende Problem wird hier nicht eingegangen (vgl. den Exkurs zu Mand. IV 3 7). **4** ἐπεθύμησα s. zu 2. Ἑρμᾶς: s. zu dem sehr häufigen Namen zu Rm 16 14 und vgl. die Indices von BGU I. III, P. Lond. II. III,

Hermas!« Da sah ich zu ihr auf und sagte: »Herrin, was tust du hier?« 5
Sie antwortete mir: »Ich ward hierher versetzt, um vor dem Herrn
deine Sünden kundzutun.« Ich sprach zu ihr: »So bist du nun mein 6
Ankläger?« »Nein«, sagte sie, »sondern vernimm die Worte, die ich dir
zu sagen habe: Gott, der im Himmel wohnt und alles, was ist, aus dem
Nichts geschaffen und vermehrt und fortgepflanzt hat um seiner hei-
ligen Kirche willen, zürnt dir, weil du dich gegen mich vergangen hast«.

P. Amh. II, P. Soc. It. V. VI, P. Hamb. u. a.; auf einer jüdischen Inschrift aus dem I. Jhdt. bei Latyschew Inscript. orae septentrionalis Ponti Euxini II 53 heißt Ἑρμᾶς einer der Freigelassenen, die nach wahrscheinlicher Ergänzung θρεπτοί waren, wie vermutlich unser Hermas auch s. zu 1. Ueber jüdische Namen mit Ἑρμ- s. Müller-Bees Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde S. 122 f., wo homonymische Wiedergabe von Jeremias vermutet wird. Erst hier erfahren wir, wie der in dem Buch Redende eigentlich heißt. Das braucht nicht Zeichen eines Textverlustes am Anfang zu sein, sondern kann auf ungeschickter Uebernahme des fremden Stoffes beruhen s. Exkurs zu 1 2. Rhode erscheint ihm im geöffneten Himmel; man schließt gewöhnlich daraus, daß sie inzwischen gestorben sei. Dabei wird aber übersehen, daß sie sich ja nur für den Visionär im Himmel befindet, nicht für alle Welt, und daß sie diesem als himmlische Person erscheint, nicht weil sie zu den verklärten Seligen gehört, sondern lediglich weil sie als himmlische Anklägerin auftreten soll. Dies wird in **5** als einziger Zweck ihres himmlischen Aufenthalts genannt; das doppeldeutige ἀνελήμφθην (aeth: *ascendi*) nötigt keineswegs zur Annahme ihres Todes. Κυρία ist höfliche Anrede und nicht eine Anspielung auf das frühere Sklavenverhältnis vgl. Epiktet Enchiridion 40 αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαι καλοῦνται und viele Papyri z. B. P. Oxy. I 112 (κυρία dreimal an eine verehrte Frau) P. Giss. 13 4 67 16 14 3 (von der Gattin des Adressaten bzw. des Absenders) P. Oxy. VI 937 9 (Schwester) P. Lips. 110 1. 24 (Mutter, Schwester). ἐλέγχω 'Angaben machen' (hier: belastende) vgl. P. Hibeh 55 3 f. (III. Jhdt. v. Chr.) τὸν ποιμένα τὸν ἐλέγξοντα περὶ ὧν μοι εἶπας. Da ἔλεγχος in **6** dieses ἐλέγχειν aufnimmt, so muß ein uns nicht bekannter Sprachgebrauch ἔλεγχος = ἐλέγχων vorausgesetzt werden, der aus der Bedeutung ἔλεγχος 'Beweismittel' zu verstehen wäre vgl. auch lt[1] *arguis* lt[2] *accusas*. Die folgende Gottesprädikation ist in keiner Weise durch den Hauptgedanken bedingt, so wie es etwa Rm 4 17 der Fall ist. Sie muß also an dieser Stelle durch liturgische Gewohnheit gegeben sein, und es ist leicht zu sehen, daß diese Formeln alle letztlich aus dem Judentum stammen. Vgl. zu ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν Tob 5 17 Ps 2 4 122 1 IV Esra 8 20, zu κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα Apc. Baruch syr. 48 8 (siehe zu Rom 4 17) Philo de spec. leg. IV 187 p. 367 τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι und von christlichen Zeugnissen Rm 4 17, unser Mand. I und Theophilus ad Autolycum I 4 καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι Const. ap. VIII 12 7 (weitere Parallelen zum Gedanken s. bei Harnack), zu πληθύνας καὶ αὐξήσας Gen 1 22 8 17 9 1. 7 28 3 35 11 48 4 Ex 1 7 Lev 26 9, aber auch — doch unter jüdischem Einfluß — Corp. Herm. 1 18 S. 334 Reitzenstein. Der Gedanke aber, daß die Welt um der Kirche willen geschaffen sei, ist die Verchristlichung der jüdischen Anschauung, daß das Volk Israel der Zweck der Schöpfung sei s. IV Esra 6 55. 59 7 11. Assumptio Mosis 1 12 (Kl. Texte 10, S. 5 nach dem Wortlaut der Handschrift *creavit enim orbem terrarum propter plebem suam*); auch Jubil. 2 19 wird schon bei der Schöpfung das Gottesvolk in Aussicht ge-

7 Ich gab ihr zur Antwort: »Gegen dich hätte ich mich vergangen? Auf welche Weise denn? Hab ich dir je ein schändlich Wort gesagt? Hab ich dich nicht immer einer Göttin gleich geachtet, dich nicht immer wie eine Schwester verehrt? Was redest du, Weib, so böse und 8 schändliche Lügen wider mich?« Da lachte sie und sprach: »Die böse Lust ist in deinem Herzen aufgestiegen. Und scheint dir das nicht schändlich zu sein für einen Gerechten, wenn in seinem Herzen die böse Lust aufsteigt? Sünde ist es, eine große Sünde«, sprach sie. »Denn der Gerechte sinnt nur auf Gerechtes. Und dadurch, daß er auf Gerechtes sinnt, wird ihm sein Ruhm im Himmel gesichert, und er darf glauben, daß der Herr ihm gnädig geneigt ist bei all seinem Tun. Die aber auf Böses sinnen in ihren Herzen, die ziehen sich Tod und Gefängnis zu, besonders die, welche dieser Welt Güter erwerben und vor Stolz auf ihren Reichtum den künftigen Gütern nicht anhängen.

nommen. Wir haben es also wohl mit einer liturgischen Formel des Judentums in leichter Verchristlichung zu tun. 7 ὡς θεάν: auffallend unchristlich, es lesen G θυγατέρα, Zeugen der lt¹ und aeth *dominam*; bei lt² fehlt der Satz; Hilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, 126 korrigiert zu θείαν (Tante); da die Aushilfen sich gegenseitig diskreditieren und da dies Wort nicht das einzige „heidnische" Element in der Liebesgeschichte ist (s. Exkurs zu 1 2 Nr. 4), so wird man die von S und der lt¹ (teilweis) gebotene Lesart θεάν annehmen müssen. Auf *dominam* konnte man um so leichter kommen, als man in diesen Fragen die Beziehung auf das frühere Sklavenverhältnis tatsächlich vermißt (s. aber dazu Exkurs zu 1 2 Nr. 2); denn der folgende Satz will nur das keusche Verhalten des Hermas betonen. 8 γελάσασα bei solch einer heiklen Anklage empfindet man wieder als in hohem Grade unchristlich; ἱλαρά wird in 4 3 von der Greisin, doch in völlig anderer Situation gebraucht; auch um das bei Theophanien häufige „Lächeln" (Weinreich Antike Heilungswunder 3 Anm. 2) handelt es sich nicht, sondern um ein speziell motiviertes Lachen vgl. Exkurs zu 1 2 Nr. 4. Zu der bei Hermas sehr häufigen „semitischen" Wendung ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν s. zu 1 2 sowie zu Lc 24 38 Act 7 23. ἐπιθυμία τῆς πονηρίας kann heißen „Lust zum Bösen" (siehe G, der — gemessen an 1 2 — viel zu grob schreibt: πορνείας); wahrscheinlicher bedeutet der Ausdruck dasselbe wie das folgende πονηρὰ ἐπιθυμία (lt² *iniqua*, aeth *prava* an beiden Stellen), und dann liegt hier eine der bekannten Genetiv-Konstruktionen vor, die zwar nicht völlig ungriechisch sind, deren Verbreitung im hellenistischen Griechisch aber zweifellos durch semitische Einflüsse gefördert worden ist (Radermacher S. 19. 89). ἀνὴρ δίκαιος, hier, Mand. IV 1 3 und Mand. XI für die Glieder der Christengemeinde gebraucht, zeigt, wie stark judaisiert dieses Christentum ist vgl. auch Vis. I 4 2 II 2 5 Sim. VIII 9 1, andrerseits aber — da es sich doch immer um Christensünden handelt — wie wenig rigoros der Titel „Gerechter" verstanden wird. μεγάλη s. zu 2 1. Der folgende Abschnitt, mit der Paronomasie δίκαιος — δίκαια beginnend und bis ζωὴν αὐτῶν 1 9 reichend, enthält eine allgemeine Belehrung, die nicht unbedingt mit diesem Fall zusammengehört, sondern paränetischen Stoff vermittelt, wie es oft im „Hirten" geschieht. Als Hauptsünder erscheinen hier nicht die Unkeuschen, wie zu erwarten wäre, sondern die weltsüchtigen Reichen; so berührt sich der Abschnitt am meisten mit der Paränese Vis. III 9. δόξα: es ist wie im Judentum eine Art himmlische Buchführung vorausgesetzt. εὐκατάλλακτος steht auch

Sie verderben ihre Seelen (?), sie, die nichts hoffen können, sondern 9
sich und ihr Leben verwirkt haben. Du aber bete zu Gott, so wird
er deine Sünden heilen wie die Sünden deines Hauses und aller
Heiligen.«

Als sie diese Worte gesprochen hatte, tat sich der Himmel wieder 2
zu; und ich war ganz in Schrecken und Trauer befangen. Denn ich
sagte mir: wenn mir schon diese Sünde angeschrieben wird, wie kann
ich jemals gerettet werden? und wie soll ich von Gott Versöhnung für
meine großen Sünden erlangen? und mit welchen Worten soll ich den

III Makk 5 13 als Prädikat des gnädigen Gottes, und bezieht sich auch dort nicht auf Vergebung, sondern auf göttliche Huld. Zu der wahrscheinlich latinisierenden Konstruktion von ἔχειν s. zu Lc 14 18. Da bei den Guten himmlische Vergeltung gemeint ist, so kann es sich auch bei den Schlechten nicht um irdisches Sterben oder Gefangensein handeln, vielmehr s. zu θάνατος = ‚ewige Vernichtung' Sim. VI 2 3. 4 und zu αἰχμαλωτισμός die φυλακή I Petr 3 19. Daß der Erwerb der Güter dieser Welt (dafür hier kurz τὸν αἰῶνα τοῦτον περιποιούμενοι) die Richtung der Seele auf das künftige Heil gefährde, ist ein Ausdruck der Armenfrömmigkeit, von der unser Buch weithin erfüllt ist, wenn auch in milderem Grade als Jac vgl. Sim. I II und den Exkurs zu Sim. II 5. **9** Der Text von S aeth μετανοήσουσιν scheint mir sachlich unmöglich; die tröstende Botschaft der Buße soll doch hier gerade nicht verkündet werden. Der Text von G πολλὰ μεταμελήσουσιν und die Konjektur von Hilgenfeld μεταλγήσουσιν bringen noch nicht den starken Ausdruck, den man erwartet. Auch die Lateiner helfen nicht: lt¹ *vagantur* und *vacuantur* (= *arguantur*?), lt² *non resistent iisdem luxuriis*. Man erwartet entweder eine Fortsetzung der Schilderung (wie etwa πληροφοροῦσι τὰς ψυχάς s. Sim. II 8) oder eine Ankündigung des Verderbens (wie ἀπολλύουσι τὰς ψυχάς s. Sim. IX 26 3 und die versuchsweise gegebene Uebersetzung). ἀπογινώσκω drückt nicht wie Mand. XII 6 2 das Gefühl, sondern wie Sim. IX 26 4 das Urteil aus. — Der letzte Satz fällt insofern aus dem Rahmen, als von der Familie des Hermas (s. den Exkurs zu Vis. II 2 3) noch gar nicht die Rede war, vollends nicht von ihrer und aller Christen (ἅγιοι) Sünden s. Exkurs zu 1 2 Nr. 1. Der Verf. hat die Moral jener Erzählung von der Gedankensünde in der kleinen Paränese auf alle möglichen Sünden angewendet; hier verbreitert er sie noch mehr, indem er Buße und Rettung nicht nur diesem einen, sondern allen Christen verheißt. Das Bild von der Heilung der Sünde ist durch das AT nahegelegt (Dt 30 3 Jer 3 22), erscheint aber auch in Verbindung mit stoischen Gedanken s. Arrian Anabasis VII 29 2 μόνῃ γὰρ ἔμοιγε δοκεῖ ἴασις ἁμαρτίας ὁμολογεῖν τε ἁμαρτόντα . . . Epictet Fragm. 32 Schenkl ψυχὴν σώματος ἀναγκαιότερον ἰᾶσθαι. Im alten Christentum ist das Bild sehr beliebt s. Harnack Mission I³ 124 ff. In unserem Buch vgl. Vis. I 3 1 Mand. IV 1 11 XII 6 2 Sim. V 7 3. 4 VII 4 VIII 11 3 IX 23 5 28 5. — **III 1—4** Erklärung des Gesichts durch die Greisin. Die hier neu auftretende Gestalt der Greisin (vgl. über sie den Exkurs zu Vis. II 4 1) fungiert zunächst als angelus interpres. Sie ist gesandt, um dem Hermas das, was ihm Rhode vom Himmel her gesagt hat, noch einmal einzuprägen. Das geschieht in 2 4; der Dialog in 2 2—3 gehört zum Stil solcher Deutungen im apokalyptischen Schrifttum, wie gerade der „Hirt" sehr deutlich zeigt; vgl. auch Am 7 8 8 2 Jer 1 11. 13. In **1** wird die Stimmung nach der Vision und der Gedanke geschildert, bei dem der deutende Dialog mit der Greisin einsetzt, ähnliches s. Sim. II 1 (auch dort διακρίνειν). Der Be-

2 Herrn bitten, daß er mir gnädig sei? Wie ich dies dachte und in meinem Herzen erwog, sehe ich vor mir einen großen Sessel, ganz weiß mit schneeweißen Tüchern bedeckt. Und es kam eine Greisin in strahlendem Gewand, mit einem Buch in der Hand, nahm dort für sich allein Platz und grüßte mich: »Guten Tag, Hermas.« Und ich, in 3 Trauer und Tränen, sprach: »Herrin, guten Tag.« Da fragte sie: »Was bist du so traurig, Hermas, du, der sonst so geduldig und nie ärgerlich war, der immer lachte? Warum siehst du so betrübt aus und gar nicht mehr heiter?« Ich antwortete ihr: »Das widerfuhr mir von der edelsten Frau, die mir sagte, ich hätte mich gegen sie ver- 4 gangen.« Sie sprach: »Ferne sei solches Tun von jedem Knecht Gottes! Aber freilich war in deinem Herzen das Verlangen nach ihr erwacht, und ein solcher Gedanke bringt Sünde über die Knechte Gottes.

griff „vollendete Sünden" weist auf eine Unterscheidung von zwei Arten von Sünden, wie sie wohl im Judentum bereits üblich war vgl. Jesu Erwähnung kleiner und großer Gebote s. zu Mc 12 28 und Barn. 8 1 (nach jüd. Tradition?). ἀναγράφεσθαι deutet auf die gleichfalls jüdische Vorstellung von einer himmlischen Buchführung s. Henoch 47 3 89 62 ff. Jubil. 30 20 ff. Apc. Bar. syr. 24 1 und die 12. Bitte der alten paläst. Rezension des Achtzehnbitten-Gebetes (OHoltzmann Berakot S. 16) *sie seien getilgt aus dem Buch der Lebendigen und bei den Gerechten seien sie nicht geschrieben.* Bei Hermas s. unten 3 2 Mand. VIII 6 Sim. II 9 V 3 8. κύριος steht von Gott wie gewöhnlich bei Hermas s. Einl. Nr. 4; Ausnahmen s. z. B. Vis. II 2 2. 8 III 6 5 Sim. VIII 6 4. ἐρωτᾶν 'bitten' ist kein Semitismus, sondern hellenistisch populär s. Deißmann Bibelstudien 45, Neue Bibelst. 23. **2** Auch die Interpretin erscheint in einer Vision, als himmlische Gestalt (darum in strahlendem Gewand), der auf wunderbare Weise ein Sitz zubereitet ist. Weiß heißt der Sitz wohl, weil er mit schneeweißen Tüchern bedeckt ist, die über einen Sessel s. 4 1 gebreitet sind; die Lesart χιονίνων wird außer durch die Uebersetzungen noch durch S^c und P. Amh. 190 gesichert, so daß λευκῶν G als ein durch das vorhergehende λευκήν veranlaßter Irrtum zu beurteilen ist. Die Bevorzugung von weiß ist bei himmlischen Erscheinungen üblich vgl. aus der Himmelswanderung des Krates (s. oben zu 1 3) die Erscheinung des Hermes Trismegistos S. 46 Berthelot *assis dans une chaire; il était revêtu de vêtements blancs et tenait à la main une planche de la chaire, sur laquelle était placé un livre.* Für den unbefangenen Leser kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Greisin wegen ihrer Würde Platz nimmt s. den Exkurs zu Vis. II 4 1, während Hermas steht vgl. zu Vis. III 1 8 f. Eine ganz andere, offenbar sekundäre Deutung des Vorgangs Vis. III 11 4. **3** ἀστομάχητος steht auf der Grabschrift IG XIV 2095 von einer Ehefrau πρὸς τὸν ἄνδρα ἀστομάχητος βιώσασα und Alciphron IV 17 2 Schepers an einer allerdings textlich nicht ganz sicheren Stelle ἐμὲ δὲ ἀφέτω τὴν φυσικῶς κυρίαν ἐμαυτῆς ἀστομάχητον καὶ ἀνύβριστον. Der aktive Sinn des ersten Zitats dürfte an unserer Stelle am besten passen s. *sine iracundia* lt^2. Zu der befremdlichen Charakteristik πάντοτε γελῶν vgl. Exkurs zu 2 1, zu ἵλαρός s. Mand. X 3 1. Zu ὑπό ist ein Verbum passivischen Sinnes zu ergänzen; nach λεγούσης ist mit G P. Amh. lt^2 aeth das von S wohl einfach übersehene μοι einzufügen. **4** Der Satz mit μηδαμῶς, der Form nach ein Wunschsatz (lt^1 *absit*), soll, wie das Folgende lehrt, doch zum Ausdruck bringen, daß ein Christ dergleichen unmöglich tun könne. Wie streng

Denn ein zum Erschrecken schlechter Gedanke ist es für jeden reinen und schon bewährten Geist, wenn ihn nach böser Tat gelüstet — und vollends für Hermas, der so enthaltsam war und fern aller bösen Begierde ganz in Lauterkeit und strenger Sittenreinheit lebte!

Aber Gott zürnt dir gar nicht dieserhalb, sondern damit du die 3
Deinen bekehrst, die gegen den Herrn und gegen euch, ihre Eltern, gefrevelt haben. Doch du warst deinen Kindern zu gut und hast sie nicht ermahnt, sondern sie ins schlimmste Verderben laufen lassen. Darum zürnt dir der Herr; aber er wird all das Schlimme heilen, das du in deinem Hause hast erleben müssen. Denn um ihrer Sünden und

---

urteilt das christliche Empfinden hier im Gegensatz zu der Haltung der Vorgeschichte! δοῦλος τοῦ θεοῦ ist bei Hermas die eigentliche Bezeichnung des Christen. Es ist also nicht das Prädikat weniger ausgezeichneter Frommer, sondern will das Verhältnis aller Gläubigen zu Gott ausdrücken. Die zugrundeliegende Vorstellung ist orientalisch, nicht griechisch. Da sie in dieser Anwendung auf alle Frommen auch Js 42 19 und in den Psalmen (οἱ δοῦλοί σου) vorkommt, und nichts ausschließlich Christliches enthält, so wird man urteilen dürfen, daß sie wie οἱ ἀγαπῶντις αὐτόν und andere Ausdrücke der religiösen Sprache vom Christentum aus dem Judentum übernommen ist. Vgl. zu Rm 1 1 und MDibelius Der Jakobusbrief (Meyers Kommentar) S. 65 f. Zu ἀναβαίνειν s. 1 8; eine Wendung mit περί an Stelle des Subjekts auch Mand. IV 1 1. Die Umschreibung ἔστιν . . . ἐπιφέρουσα dient dem Nachdruck. S und die Ausgaben haben πάνσεμνον: da solche steigernden Zusammensetzungen mit παν- dem Sprachtypus, zu dem Hermas gehört, relativ fremd sind (vgl. aber zu I Clem 35 3) und da lt^2 hat *in omni casto spiritu et probato* (lt^1 und aeth sind nicht deutlich), so scheint mir die Schreibung von G πᾶν σεμνόν besser; vgl. σεμνός vom πνεῦμα Mand. III 4 und im Gegensatz zur schlechten Begierde Mand. XII 1. Zur πνεῦμα-Lehre des Hermas vgl. den Exkurs zu Mand. V 2 7. Ob mit δεδοκιμασμένος auf die Bewährung in der Verfolgung (Vis. IV 3 4) oder bei der Bekehrung (σεμνός καὶ δεδοκ. = christlich) angespielt wird, läßt sich nicht sagen. Das hohe Lob, das dem Hermas im letzten Satz gespendet wird, steht im Widerspruch zu den Beschuldigungen in I 3 1 und fordert dadurch zur Kritik an dem autobiographischen Charakter der Schrift heraus vgl. Einl. Nr. 2. Ein Widerspruch zu dem Sündenbekenntnis in I 1 3 besteht kaum; denn dieses ist durch die Gelegenheit motiviert. Im übrigen darf man diese Worte ebensowenig wie die entsprechenden in 2 3 als Selbstlob beanstanden, denn Hermas ist nur in sehr geringem Grade eine autobiographische Schrift. **III 1—2** Die Bußpredigt der Greisin. Die Einleitungsworte legen den Schluß nahe, daß die bisherige Rede der Greisin, dann aber auch die Offenbarung durch Rhode unwesentlich sei; denn die Sünde, von der beide Frauen gesprochen haben, hat nach 3 1 im Widerspruch zu 1 6 nicht als Ursache des göttlichen Zornes zu gelten. In Wirklichkeit geht der Verf. hier in höchst ungeschickter Weise von dem romanhaften Eingangsmotiv, das nur von einer Sünde handelt, zu dem eigentlichen Thema seines Buches über, der Buße für die Christensünden in ihrer Gesamtheit vgl. den Exkurs zu 1 2 Nr. 1. Allerdings wird über dieses Thema hier mehr präludiert, denn noch stehen wir in der Berufungsvision des Hermas; die eigentliche Bußverkündigung erfolgt erst im Himmelsbrief Vis. II 2 f. Bezeichnend ist auch, daß hier wie in den letzten Worten von 1 9, wo es sich auch schon um die Verbreiterung

2 Frevel willen hat dich Unglück in deinen Geschäften betroffen. Allein die große Barmherzigkeit des Herrn hat sich deiner und der Deinen erbarmt und wird dich stärken und dir einen sicheren Platz geben in seiner Herrlichkeit. Nur überlaß dich nicht dem Trübsinn (?), sondern sei gutes Muts und sporne die Deinen an. Denn wie der Schmied schließlich fertig wird mit dem, was er sich vorgenommen, wenn er das Eisenstück beständig hämmert, so wird auch die Mahnung zum Rechten, wenn sie täglich laut wird, schließlich mit allem Bösen fertig. Werde nur nicht müde, deine Kinder zu ermahnen; denn ich weiß es: wenn sie von ganzem Herzen Buße tun, werden sie in die Bücher des Le-

---

der individuellen Basis handelte, sogleich die Familie des Hermas genannt wird vgl. den Exkurs zu Vis. II 2 3. **1** Wie man den erwähnten Widerspruch zu 1 6 zu verstehen hat, zeigt wohl Sim. VII 1 2, wo der Uebergang wesentlich glatter ist: Hermas hat zwar gesündigt, aber die Not, in die er geraten ist, soll er als Strafe für die Sünden seines Hauses ansehen. Freilich erfahren wir weder über diese Sünden noch über jene Strafe hier etwas Genaues; wo aber die Sünden erwähnt werden (Vis. II 2 2), da wird eine Anzahl so großer Vergehen genannt, daß die an unserer Stelle ausgedrückte Hoffnung auf „Heilung" (s. zu 1 9) sehr kühn erscheint. Vgl. den Exkurs zu Vis. II 2 3. φιλότεκνος s. die Belege zu Tit 2 4, wo Müller-Bees Die Inschr. d. jüd. Katakombe am Monteverde Nr. 7 zu ergänzen ist. Die doppelte Verwendung von καταφθείρειν bringt in einem Wortspiel das ius talionis zum Ausdruck: die Strafe gleicht an Art der Sünde. ἰάσεταί σου πάντα κτλ.: wenn der Text in Ordnung ist (S läßt das zweite σου weg, G schreibt γεγονότα, lt[1] berücksichtigt das erste σου nicht), heißen die πονηρά die „deinen", weil Hermas die Strafe für sie erduldet, aber es liegt wohl eine Ueberfüllung des Ausdrucks vor. κατεφθάρης ἀπό: der Geltungsbereich von ἀπό ist nicht nur bei Hermas (Mand. V 2 7 VIII 10 Sim. IV 7 VI 2 4), sondern überhaupt in der Koine stark erweitert s. Radermacher Gramm. S. 115 f.; hier hat es den Sinn der Trennung. Die in der Alltagssprache geläufige Bedeutung von βιωτικός ergibt sich aus den bisher gefundenen Papyruszeugnissen P. Teb. I 52 9 f. βιοτικὰ σύμβολα (Urkunden über Vermögensangelegenheiten; I. Jhdt. v. Chr.), P. Rylands II 125 10 f. ἀποδημία βιωτικῶν χάριν (geschäftshalber; I. Jhdt. n. Chr.) und vor allem P. Soc. It. V 463 7 f., wo eine Frau von einer finanziellen Auseinandersetzung mit ihrem Manne περὶ βιωτικῶν πραγμάτων berichtet (in Vermögenssachen; II. Jhdt. n. Chr.). **2** πολυσπλαγχνία heißt bei Hermas die Eigenschaft Gottes, der die Christen die Möglichkeit der zweiten Buße verdanken Vis. II 2 8 vgl. auch Mand. IV 3 5 Sim. V 7 4 VIII 6 1. Das Wort ist vor Hermas nur Jac 5 11 in adjektivischer Form belegt; da aber εὔσπλαγχνος auch sonst vorkommt und πολύσπλαγχνος neben πολυέλεος auch von Clemens Alex. Quis dives salvetur 39 6 gebraucht wird, so darf man die Bildung des Wortes nicht etwa dem Verf. des Jac zuschreiben. θεμελιόω ist schon ein Wort der kirchlichen Sprache s. Col 1 23 Eph 3 17 und bei Hermas Vis. III 13 4 IV 1 4. Hier hat es in der Verbindung mit δόξα offenbar dieselbe Bedeutung, wie das später folgende „in die Bücher des Lebens eingetragen werden" s. zu 2 1. ῥαθυμήσῃς: da Warnung vor Leichtsinn hier gar nicht am Platz ist, und vielleicht lt[1] *(noli vagari)*, sicher aeth *(ne moestus sis)* einen andern Text voraussetzen, so schlage ich ἀθυμήσῃς vor. An dem Bild vom hämmernden Schmied fällt auf, daß die beständige Arbeit als tertium comparationis nicht mehr hervor-

bens zu den Heiligen geschrieben werden.« Nach diesen Worten sagte 3
sie zu mir: »Willst du hören, was ich vorlese?« Ich sprach: »Ja, Herrin.« Da sagte sie: »So höre und vernimm den Lobpreis Gottes.« Da bekam ich große und wunderbare Dinge (?) zu hören, doch konnte ich sie nicht behalten; denn es waren lauter schreckliche Worte, wie sie kein Mensch zu ertragen vermag. Nur die letzten Worte konnte

---

gehoben wird. Schon deshalb scheint die Annahme erwägenswert, daß es sich um einen übernommenen und ungeschickt stilisierten, nicht um einen neugeschaffenen Vergleich handele. In der Tat hat das Bild eine literarische Vergangenheit. Bei Ps.-Hippocrates De victu I 12 ff. (Diels Vorsokratiker I³ S. 109, Nr. 12 C 1) wird das Tun der Handwerker mit natürlichen oder geistigen Vorgängen des Menschenlebens parallelisiert; vom Schmied heißt es I 13 [σιδήρου ὄργανα] τέχνησι τὸν σίδηρον πυρὶ τήκουσι, πνεύματι ἀναγκάζοντες τὸ πῦρ· τὴν ὑπάρχουσαν τροφὴν ἀφαιρέονται, ἀραιὸν δὲ ποιήσαντες παίουσι καὶ συνελαύνουσιν, ὕδατος δὲ ἄλλου τροφῇ ἰσχυρὸν γίνεται. ταὐτὰ πάσχει ἄνθρώπος ὑπὸ παιδοτρίβου. Ganz entsprechend hat dann Plutarch Vita Alcibiadis 6 4 den Einfluß des Sokrates auf Alcibiades beschrieben ὥσπερ οὖν ὁ σίδηρος ἐν τῷ πυρὶ μαλασσόμενος αὖθις ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ πυκνοῦται καὶ σύνεισι τοῖς μορίοις εἰς αὐτὸν, οὕτως ἐκεῖνον ὁ Σωκράτης . . . ταπεινὸν ἐποίει. Ein später Nachhall dieser Vergleiche findet sich bei Antiochus Monachus Homil. CVI Migne graec. 89, 1757 καὶ ὃν τρόπον ἀψηλάφητον ποιεῖ τὸν σίδηρον ἡ τοῦ πυρὸς συνάφεια, οὕτως αἱ πυκναὶ προσευχαὶ ἐρρωμενέστερον παρασκευάζουσι τὸν νοῦν s. auch Hilarius ad Matth. 14 2 (Migne lat. 9, 996) von Jesus *sed plane hic fabri erat filius ferrum igne vincentis.* Unserer Verwendung des Bildes vom Schmied entspricht noch mehr Cicero de oratore II 162 *ego autem si quem nunc rudem plane institui ad dicendum velim, iis potius tradam assiduis uno opere eandem incudem diem noctemque tundentibus.* Diese Art des Bildes findet sich wieder bei Juvenal Sat. XIV 116 ff. *quippe his crescunt patrimonia fabris | sed crescunt quocumque modo maioraque fiunt | incude adsidua semperque ardente camino.* Ammianus Marcellinus XXVIII 4 26 kennt dergleichen in sprichwörtlichem Gebrauch *uxor, ut proverbium loquitur vetus, eandem incudem diu noctuque tundendo maritum testari conpellit.* Darnach dürfte es sich auch bei Hermas um ein geläufiges Bild handeln. **III 3—IV 3** Die Offenbarung aus dem Buch. Die Greisin hat himmlische Worte mitzuteilen; schon bei ihrem Auftreten 2 2 war ja das Buch in ihrer Hand erwähnt. Daß Hermas nicht alles, was sie nun liest, behalten kann, hängt mit dem göttlichen Ursprung der Worte zusammen: ἃ οὐ δύναται ἄνθρωπος βαστάσαι. Aber aus 4 2 sehen wir, daß Hermas das für die Christen Wesentliche schließlich doch mitzuteilen vermag. **3** Die von Zahn S. 495 als unglückliche Auflösung einer hebr. Konstruktion beurteilte Wendung μετὰ τὸ παῆναι αὐτῆς τὰ ῥήματα bietet gar nichts so Ungewöhnliches: παῆναι ist Inf. Aor. Pass. und die Voranstellung des Possessivums αὐτῆς kann angesichts zahlreicher Parallelen nicht befremden s. Blaß-Debrunner Gramm.⁴ § 284 1. γενοῦ mit Part. ist einfache Umschreibung des Imperativs s. II Cor 6 14 und wird hier wohl aus einem stilistischen Grunde gebraucht, um ἄκουε im Folgenden verwenden zu können und so den feierlichen Doppelausdruck zu ermöglichen. Da sich „groß und wunderbar“ entweder auf die δόξαι τοῦ θεοῦ oder auf das Vorlesen, keinesfalls aber auf das Hören bezieht, so wird man mit G μεγάλας καὶ θαυμαστάς, ὧν zu lesen haben (s. d. Uebersetzung u. vgl. lt² *magna et mirabilia,* ähnlich aeth) oder mit Hollenberg ἤκουσα ἀναγινωσκούσης μεγάλως καὶ

4 ich behalten, denn sie waren nützlich für uns und lieblich: »Siehe der Gott der Heerscharen, der mit seiner unsichtbaren und starken Macht und mit seiner großen Weisheit die Welt geschaffen und nach seinem herrlichen Ratschluß seine Schöpfung mit Schönheit gekleidet hat, der durch sein machtvolles Wort den Himmel gespannt und die Erde über den Wassern aufgebaut hat, der nach seiner Weisheit und Vorsehung seine heilige Kirche geschaffen und sie gesegnet hat, siehe er versetzt die Himmel und die Berge, die Hügel und die Meere, und alles wird zum ebenen Plan für seine Auserwählten, damit er ihnen erfülle die Verheißung, die er ihnen gab, voll lauter Herrlichkeit und Freude, wenn sie nur die Gebote Gottes halten, die sie voll großen Glaubens

θαυμαστῶς ὤν (vgl. lt[1] *et revoluto libro legebat glorias magnifice et mirifice*), oder man wird eine tiefer gehende Textverderbnis annehmen müssen. 4 bringt nun den hymnischen Text der angekündigten Buch-Offenbarung.

Der Hymnus enthält in seinem ersten Teil eine der aus den liturgischen Texten der Aegypter und Babylonier, Juden und Christen bekannten Prädikationen Gottes im Partizipialstil, wie sie Norden im zweiten Teil seines Buches „Agnostos Theos" analysiert hat. Und zwar sind es substantivierte Partizipien mit Artikel, also nach Norden S. 202 f. typisch orientalische, nicht hellenische Aussagen. Inhaltlich freilich handelt es sich um die „dynamische" Prädikationsart, die im Gegensatz zur „essentiellen" die Tätigkeiten Gottes, nicht seine Eigenschaften verherrlicht; sie ist Orientalen wie Griechen gemeinsam (Norden S. 220 ff.). Der zweite Teil enthält von ἰδού an eine Verheißung an die „Auserwählten" — und dies ist nach 4 2 der eigentliche Inhalt des Ganzen. Ein kleines in sich gerundetes Ganze aber ist dieser Text, und man hat nicht den Eindruck, daß ein wesentliches Stück von ihm am Anfang ausgelassen sei. So bestätigt sich der schon zu 3 3 vermerkte Eindruck, daß der Verf. mit der Notiz von der Unverständlichkeit des ersten Teils mehr die Göttlichkeit der Offenbarung betonen, als den wirklichen Verlust eines Text-Abschnitts beklagen will; daß mindestens nichts für Christen Wesentliches fehlt, wird ja auch 4 2 ausdrücklich gesagt. Vgl. noch Weinel Die Wirkungen des Geistes 161 ff. — Ueber die Herkunft dieses Textes wird ähnlich zu urteilen sein wie über die der hymnischen Texte in der Apc und anderen Offenbarungsbüchern: sie entstammen sicher ihren Grundzügen nach der liturgischen Tradition; an unserer Stelle wird das durch zahlreiche alttestamentliche Anklänge bewiesen, die offenbar in der liturgischen Sprache des griechischen Judentums und dann in der des Christentums Aufnahme gefunden haben. Inwiefern visionäre Erlebnisse die Gestaltung solcher Texte im einzelnen beeinflußt haben, läßt sich nicht ausmachen; jedenfalls ist ihr Vorkommen in Offenbarungen so geläufig, daß man es zur Technik des apokalyptischen Stils rechnen muß (vgl. auch Reitzenstein Poimandres 57 über das wunderbar offenbarte Lob der μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ im Testament des Hiob). Auch daß die Offenbarung aus einem Buch stammt, ist in der hellenistischen Offenbarungsliteratur weit verbreitet vgl. Boll Aus der Offenb. Johannis 7 f.

ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ist das Aequivalent für אלהים צבאות z. B. Ps 79 15; der Ausdruck könnte durch die stoische Lehre von den wirkenden Kräften, die Philo mit der platonischen Ideenlehre verbunden hatte (de spec. leg. I 46 ff. p. 218 f. M.) schon in jüdischen Kreisen besonderen Gehalt bekommen haben (vgl. Mart. Polyc. 14 2 ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης τῆς κτίσεως); doch vermögen wir das nicht abzuschätzen. Jedenfalls aber stammt er aus der liturgischen Sprache des Judentums. In welchem Grade er tech-

empfangen haben.« Als sie zu lesen aufgehört und sich von ihrem Sessel erhoben hatte, kamen vier Jünglinge, nahmen den Sessel und entfernten sich in der Richtung nach Osten. Sie aber rief mich, rührte 2 meine Brust an und sagte zu mir: »Hat dir gefallen, was ich las?« und ich gab ihr zur Antwort: »Herrin, dieses letzte gefällt mir, das was vorherging aber ist schwer und hart«. Sie sprach zu mir: »Dies letzte ist für die Gerechten, das frühere aber für die Heiden und die Ab-

nisch ist, merkt man aus dem unschönen Nebeneinander von δυνάμεις und δύναμις in ganz verschiedener Bedeutung. δύναμις und σύνεσις sowie die Gedanken dieses kosmischen Lobpreises erinnern an I Clem. 33 2 f.; vgl. Knopf zu dieser Stelle über die Zusammenhänge mit der Liturgie. In unserem Text entspricht der Ausdruck ἀόρατος δύναμις (so zu lesen nach lt[1] und Vis. III 3 5; SG haben einen offenbar entstellten Text) wohl dem hellenistischen Dualismus; sonst steht unsere Stelle in Gedanken und Worten der LXX näher als jene aus I Clem., vgl. zu πήξας τ. οὐρ. Js 42 5, zu θεμελιώσας τ. γ. Ps 23 2 103 5 118 90 Prov 3 19, zu ἐπὶ ὑδάτων außer Ps 23 2 vor allem Ps 135 6 τῷ στερεώσαντι τὴν γῆν ἐπὶ τὸ ὕδωρ, aber Theophilus ad Autolycum I 7 wird die Formulierung unserer Stelle vorausgesetzt — also ist entweder eine solche Uebersetzung oder die entsprechende liturgische Formulierung in Umlauf gewesen. Die Kirche, die heilig heißt wie im Symbolum Romanum, wird mit den Worten in Verbindung gebracht, die sonst der Schöpfung des Kosmos gebühren: σοφία, πρόνοια, auch εὐλογεῖν (Gen 1 22. 28); siehe zu Vis. II 4 1. ἴδιος ist gleich αὐτοῦ s. zu Joh 1 41. Zu τὰ ὄρη μεθιστάνειν s. Js 54 10. Daß Gott Himmel, Berge und Meere verändert, wird hier nicht nur wie etwa Jud 5 4 f. als kosmisches Begleitmotiv einer Theophanie geschildert, sondern, wie das Folgende zeigt, auch im Sinne von Js 40 4: alle Hindernisse sollen beseitigt werden zum besten der „Auserwählten"; auch dies ist wie δοῦλοι τοῦ θεοῦ eine von Israel übernommene Selbstbezeichnung der Christen, die übrigens bei Hermas nur in Vis. I—IV begegnet. μετὰ πολλῆς δόξης κτλ. bezieht sich natürlich nicht auf die Verheißung, sondern auf die Erfüllung (ergänze ἀποδοῦναι); die Wendung ist im Zusammenhang mit „Verheißung" wohl schon fest s. Vis. II 2 6. Bezeichnend für das Christentum des Hermas ist das Nebeneinander von Gesetz (νόμιμα vgl. LXX) und πίστις. **IV 1** Vier Jünglinge — offenbar nach den vier Weltecken s. zu Vis. III 13 3. Vgl. dazu und zu dem Entschwinden nach Osten, von wo nach antiker Anschauung das Heil und das Leben kommt, Boll Aus der Offenbarung Johannis S. 20. Reitzenstein Poimandres 280 Anm. 3 vergleicht den Lichtzauber P. Lond. I, S. 66 Z. 35 ff., wo vor Beginn der Offenbarung vier bekränzte Männer den θρόνος τοῦ θεοῦ hereintragen. **2** Das Berühren der Brust scheint besondere Bedeutung zu haben; Götter gewähren dem Sterblichen auf diese Weise ideale Gaben s. Sittl Die Gebärden der Griechen und Römer 328; und so könnte auch hier die himmlische Gestalt den Hermas zum Lehrer und Propheten tüchtig machen wollen; zu dem Gedanken der Kraftübertragung vgl. Preisigke Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung; s. im übrigen Theokrit 17 36 f. von einem Mädchen τᾷ μὲν Κύπρον ἔχοισα Διώνας πότνια κούρα | κόλπον ἐς εὐώδη ῥαδινὰς ἐσεμάξατο χεῖρας, Krinagoras εἰς εἰκόνα Πραξαγόρου ἰατροῦ Anthol. Planudea IV 273 (Anth. Graeca II 708 Jacobs) Αὐτός σοι Φοίβοιο παΐς λαθικήδεα τέχνης | ἰδμοσύνην, πανάκῃ χεῖρα λιπηνάμενος, | Πρηξαγόρη, στέρνοις ἐνεμάξατο. In dem von Hermas nicht verstandenen Teil des Vorgelesenen sollen offenbar Drohungen enthalten gewesen sein; das ist eine Rationali-

3 trünnigen.« Während sie noch mit mir redete, erschienen zwei Männer, hoben sie an den Armen empor und entfernten sich nach Osten, wie auch der Sessel dorthin getragen war. Heiteren Angesichts entschwand sie und rief mir im Dahinziehen zu: »Hermas, sei ein Mann!«

Zweites Gesicht.

1 Ich wanderte nach Cumae um dieselbe Zeit wie im vorigen Jahr und dachte im Gehen an das Gesicht vom Vorjahr. Da ergriff mich wiederum ein Geist und trug mich an den gleichen Ort wie im ver-
2 gangenen Jahr. Dort angelangt kniete ich nieder und begann zum Herrn zu beten und seinen Namen zu preisen, weil er mich gewürdigt
3 hatte mir meine früheren Sünden kund zu tun. Als ich mich vom Gebet erhob, sah ich gerade vor mir die Greisin, die ich auch im vorigen Jahr geschaut hatte; im Gehen las sie in einem Schriftstück. Und sie sprach zu mir: »Kannst du dies den Erwählten Gottes verkündigen?« Ich sagte ihr: »Herrin, so viel vermag ich nicht zu behalten; aber gib mir den Brief, so will ich ihn abschreiben.« »Da
4 hast du ihn«, sagte sie; »gib ihn mir nur zurück.« So nahm ich ihn, ging nach einem anderen Platz auf dem Felde und schrieb alles ab, Buchstabe für Buchstabe, denn Silben brachte ich nicht heraus. Als ich nun mit den Buchstaben des Briefes zu Ende gekommen war, da ward er plötzlich aus meiner Hand gerissen; von wem, das konnte ich nicht sehen.

---

sierung des ursprünglichen Motivs von der Unverständlichkeit göttlicher Offenbarung. **3** Die Männer sind natürlich Engel, und es ist mit S lt^{1}lt^{2} ἐφάνησαν (gegen G aeth ἦλθον) zu lesen. Sie sind aber nicht wie Vis. III 1 6 mit den erwähnten vier zur Sechszahl (Vis. III 1 6 4 1 Sim. IX 3 1 12 7. 8) zu addieren, sondern haben selbständige Bedeutung (s. zu Vis. III 10 1). Indem sie die Greisin bei den Armen erheben (αἴρω mit Akk. und Gen. wie andere Verba des Fassens s. Blaß-Debrunner Grammatik § 170), bilden sie das „glorifizierende symmetrische Schema", in dessen Rahmen himmlische Begleitfiguren oft auftreten s. MDibelius Die Lade Jahwes 84 f. Abschiedsmiene und Abschiedsgruß entsprechen einander. Zu ἀνδρίζου vgl. zu Vis. III 12 2.

Visio II: I 1—4 Die Uebermittlung des Himmelsbriefes. **1** Die Varianten lassen sich hier nur erklären, wenn ursprünglich εἰς Κούμας im Text stand; also ist κώμας S, κώμην G und *inter pagos* aeth nach beiden lt zu korrigieren s. zu Vis. I 1 3. Die Bedeutsamkeit der gleichen Jahreszeit für die Vision ist aus dem Apparat antiker Kosmophysik übernommen vgl. Catalogus codicum astrol. graec. VII 177. Zur Entführung s. zu Vis. I 1 3; vgl. dort auch zum Versenkungs-Gebet in **2**, das hier bereits an die frühere Offenbarung anknüpft. **3** Die Greisin erscheint diesmal ohne Sessel und lesend in einem βιβλαρίδιον S, βιβλιδάριον G (ähnliches Schwanken der Lesart auch Apc 10 2. 8 ff.), *libellus* lt^{1}, *liber* lt^{2} aeth. SG und lt^{1} können einen „Brief" meinen s. 4 3 und für βιβλίδιον, was nachher steht, Ign. Eph. 20 1. Auch in den Papyri bedeutet βιβλίδιον nicht „Buch", sondern, wie zahlreiche Belege zeigen, „Eingabe", also ein Schriftstück, das der äußeren Form nach brieflich ist. Und wie **4** zeigt, handelt es sich um einen solchen, nämlich um einen Himmelsbrief.

Himmelsbriefe nennt man Schriftstücke, die von der Gottheit geschrieben und auf wunderbare Weise zu den Menschen gelangt sein sollen. Der Gedanke, daß ein Gott Briefe schreibe, hat sich bei verschiedenen Völkern herausgebildet, denen eine anthropomorphe Gottesvorstellung ebenso wie die Schreibkunst geläufig war. So taucht der Himmelsbrief nicht nur in den Kriegen der Neuzeit einschließlich des Weltkriegs auf, sondern auch im Altertum. In Israel bildet die in Apc 10 nachgeahmte Stelle Ez 2 9 ff. das erste eindeutige Zeugnis. Im Urchristentum wären außer II Cor 3 3 die sieben Sendschreiben Apc 2. 3 zu vergleichen, vor allem aber Od. Salomos 23 5 ff. (Kl. Texte 64, S. 25) Act. Thomae 110 f. S. 221 f. Bonnet. An unserer Stelle finden wir nun folgende, für die Gattung des Himmelsbriefs bezeichnende (wenn auch nicht überall regelmäßig auftretende) Merkmale: 1) der Brief wird auf wunderbare Weise vom Himmel zu den Menschen gebracht, hier durch die in einer Vision auftretende Himmelsbotin, die in Gottes Auftrag kommt. — 2) Der Brief ist, auch wenn er zunächst einen bestimmten Empfänger hat, doch zur Verbreitung unter den Gläubigen bestimmt. Darum laufen Od. Sal. 23 9 viele hinter dem Brief her, darum erhalten die zunächst für einzelne Gemeinden gedachten Briefe Apc 2. 3 durch die Schlußformel ὁ ἔχων οὖς κτλ. allgemeine Geltung. Vgl. in unserem Text die Verallgemeinerung der Vergebung 2 4. — 3) Der Brief wird durch Abschrift weiter verbreitet; das geschieht an unserer Stelle, und im selben Sinn ist wohl auch 4 3 gemeint. Das himmlische Original selber können Menschen nicht behalten. Das ist ein sehr bezeichnender Zug; obwohl es gedruckte Himmelsbriefe gibt, gelten auch „noch heute nur abgeschriebene Himmelsbriefe als eigentlich wirksam“ (Stübe Der Himmelsbrief 2). — 4) Das Empfangen, Abschreiben oder Verstehen des Briefes ist mit Schwierigkeiten verbunden. Od. Sal. 23 8 haben die Menschen keine Macht, sein Siegel zu lösen, 23 7 flieht er aus ihren Fingern, und auch die weit verbreitete dritte Redaktion des heute noch gelesenen Sonntagsheiligungs-Briefes ist nur unter Schwierigkeiten zur Erde gekommen: der Brief weicht vor jedem zurück, der ihn ergreifen will, und nur auf langes Fasten und Gebet hin läßt ihn der Engel niederfallen, der ihn trägt. Für diesen Zug bietet unser Text ausgezeichnete Beispiele. Der Brief wird dem Hermas nach vollendeter Abschrift von unbekannter Gewalt wieder aus der Hand gerissen (eigentlich würde schon dieser Zug genügen, um das βιβλίδιον als Himmelsbrief zu kennzeichnen). Aber er ist auch nicht ohne weiteres verständlich; Hermas muß ihn Buchstabe für Buchstabe abschreiben, ohne die Silben herauszubekommen. Erst nach 14 Tagen geht ihm der Sinn des Geschriebenen auf — und zwar ebenfalls, nachdem er gebetet und gefastet hat! Gewöhnlich wird dieses Motiv, das Clemens Alex. Strom. VI 131 3 allegorisch auf das „gnostische“ Schriftverständnis bezieht, allerdings rational gedeutet und dabei an die scriptio continua erinnert; aber sollte Hermas, wenn er lesen konnte, zwei volle Wochen gebraucht haben, um die richtige Worttrennung herauszubekommen? Aus dem gleichen Grunde ist die Erklärung Hermann Müllers (Theol. Quartalschr. 1908, S. 89 ff.) abzulehnen, nach der es sich um Kursivschrift mit reichlicher Verwendung von Abkürzungen handelt. Vielmehr zeigen die unter 1—3 genannten Züge mit aller Deutlichkeit, daß an einen Himmelsbrief zu denken und ἀπεκαλύφθη 2 1 ganz ernst zu nehmen ist: nur himmlische Gnade kann das Verständnis dessen, was im Himmel geschrieben ist, den Menschen offenbaren. Das Motiv, daß Himmlisches für Menschen unverständlich ist, wurde ja schon in Vis. I 3 3 verwendet; dort allerdings in ungeschickter Ermäßigung, weil der Verf. schließlich doch seinen Text mitteilen wollte. Hier sind solche Schwierigkeiten beseitigt: das Schriftstück ist im Original nicht für Menschen bestimmt, sein Sinn ist Menschen unverständlich, wird aber durch Offenbarung erschlossen. Das alles sind typische Kennzeichen des Himmelsbriefes. — Vgl. Dieterich Kleine Schriften 234 ff. 243 ff. Weinreich Archiv f. Rel. Wiss. 1907, 566 f. Stübe Der Himmelsbrief 1918.

2 Aber nach vierzehn Tagen, in denen ich gefastet und den Herrn
oft angefleht hatte, ward mir das Verständnis der Schrift geoffenbart.
Dies stand darin geschrieben:
2 »Deine Nachkommen, Hermas, haben voll großer Schlechtigkeit
sich gegen Gott vergangen, den Herrn gelästert und ihre Eltern ver-
raten, sie mußten sich Verräter der Eltern heißen lassen und wußten
sich durch den Verrat Vorteil zu verschaffen (?), ja sie haben zu ihren
Sünden noch Ausschweifung und unzüchtigen Verkehr hinzugefügt.
3 und so ist das Maß ihrer Uebeltaten voll geworden. Aber tue diese
Worte allen deinen Kindern kund und deiner Frau, die deine Schwe-
ster werden soll; denn auch sie weiß ihre Zunge nicht zu hüten, son-
dern begeht mit ihr Sünde; aber wenn sie diese Worte vernommen

II III Der Inhalt des Himmelsbriefes ist von größter Bedeutung für das ganze Buch, denn hier wird die Christenbuße verkündet, deren Möglichkeit und deren Konsequenz das Thema des ganzen „Hirten" abgeben. **II 1** Die Visionsszene ist abgeschlossen; das Folgende spielt 2 Wochen später (15 Tage s. zu Gal 1 18). **2** Der Hauptinhalt des Himmelsbriefes besteht aus der Predigt der Buße Vis. II 2 2–3 und der Vergebung 2 4. 5; beides wird in 3 1–3 am Schicksal des Hermas noch einmal exemplifiziert. An unserer Stelle werden als Anlaß zur Buße die Sünden der Familie des Hermas genannt: ἀθετεῖν εἰς ist wohl eine aus der LXX stammende Wendung s. Jer 3 20 5 11 Ez 39 23. Da der Frevel gegen Gott schon genannt und auch Sim. VIII 6 4 wohl die Lästerung Christi gemeint ist, scheint hier einer der Fälle vorzuliegen, wo Hermas — im Gegensatz zu seinem sonstigen Sprachgebrauch s. zu Vis. I 2 1 — κύριος als Bezeichnung Christi gebraucht. Bezeichnend ist, daß 2 8 in diesem unserem Himmelsbrief die verschiedenen Bedeutungen von κύριος nebeneinander stehen. Die Doppelschuld der Kinder des Hermas, auf die schon Vis. I 3 1 angespielt wurde, besteht offenbar in Abfall und Denunziation der Eltern bei den Heiden. Allerdings ist nach Sim. VIII 6 4 IX 19 1 von solchen Sündern keine Bereitschaft zur Buße zu erwarten; aber das Angebot der Buße in unserem Himmelsbrief berücksichtigt die Möglichkeit des Erfolges nicht. Vgl. im übrigen den Exkurs zu 2 3. ἀκούω ‚man sagt von mir' mit Nominativ ist auch im klassischen Griechisch gebräuchlich. Die Unklarheit der möglicherweise im Text verderbten Stelle beruht darin, daß der Vorwurf des Verrats zweimal ausgesprochen wird und die Worte ἀλλὰ ἔτι die vorhergehenden Worte οὐκ ὠφελήθησαν nicht fortsetzen. Wenn man lt[1] folgt *(et prodentes profecerunt)* und προδόντες ὠφελέθησαν liest, so bleiben die Worte im Tone des Vorwurfs, und ἀλλὰ ἔτι hat nicht gegensätzliche, sondern steigernde Bedeutung. Die dann irrtümliche Ergänzung des οὐ wäre wohl durch adversative Deutung von ἀλλά veranlaßt. συμφυρμός ist sonst nicht belegt, kann aber leicht gedeutet werden (s. Ez 7 23 φυρμός) und wird hier durch die Parallele ἀσέλγεια, das adjektivisch zu fassende πονηρίας (s. zu Vis. I 1 8) und die Uebersetzung lt[1] *commaculationes* im sexuellen Sinn bestimmt vgl. Lucian Saturnales epistolae 28 ἢ παισὶν ἢ γυναιξὶν ἢ ὅπως ἂν ὁ τράγος κελεύῃ συναναφυρέντες. ἐπλήσθησαν: s. zu I Thess 2 16. **3** Hier erfolgt der erste Auftrag an Hermas: er soll Buße predigen, s. den Exkurs zu Mand. IV 3 7. ἀδελφή kann hier nicht die Bedeutung „Christin" haben (s. zu I Cor 9 5), denn die Kinder sollen ja doch beide Eltern denunziert haben; auch die Mutter war also schon Christin. Auch auf den künftigen Aeon im Sinn von Mc 12 25 kann man die

Worte nicht beziehen (so Zahn S. 179), denn die Frau heißt bereits 3 1 des Hermas Schwester. Wir haben es also mit einer Anordnung zu tun; dann kann die Stelle nur vom Verzicht auf den Geschlechtsverkehr verstanden werden; sie passt dann auch zu der Sim. IX 11 bekundeten Gesinnung; (s. aber zu Mand. IV 1 1). Die Worte Mand. IV 1 1 τῆς δὲ σῆς μνημονεύων πάντοτε γυναικός bilden keinen Widerspruch dazu, da der dort gemeinte Gedanke an die Ehefrau nicht sinnlicher Art zu sein braucht und die allgemeinen Mahnungen in den Mandata sich auch durchaus nicht auf die speziellen Verhältnisse des Hermas beziehen. Das γάρ des vorletzten Satzes begründet nicht die asketische Vorschrift, sondern die Bußforderung.

Die Familie des Hermas. In der Vorgeschichte spielt die Familie des Hermas keine Rolle; daß sein Begehren nach Rhode ehebrecherischen Charakter trage, wird nirgends erwähnt. Daß H. Familie hat, erfährt man ziemlich unvermittelt Vis. I 1 9, wo in dem verallgemeinernden Schlußsatz zu „deinen Sünden" die „Sünden deines Hauses und aller Heiligen" treten, also die Ausdehnung des Bußgedankens auf die Familie gewissermaßen als Vorstufe zu der allgemeinen Ausdehnung auf die Christen erscheint. In ähnlichem Zusammenhang wird die Familie des H. Mand. V 1 7 Sim. V 3 9 zwischen Hermas und den Christen, Mand. II 7 XII 3 6 mit Hermas zusammen genannt. — Während also nach diesen Stellen die Familie des H. nicht wesentlich sündiger zu sein scheint als die andern „Heiligen" auch, denen ja um ihrer Sünden willen Gelegenheit zur Bekehrung gegeben wird, erfahren wir an anderen Stellen, daß die Familie des H. in besonderem Maße belastet ist. Seine Frau hat nach Vis. II 2 3 Zungensünden auf dem Gewissen, seine Kinder aber Sünden gegen Gott und gegen die Eltern, deren Duldung wiederum dem Familienvater H. als Schuld angerechnet wird (Vis. I 3 1). In Vis. II 2 2 erfahren wir Näheres: Lästerung gegen den Herrn, also offenbar Abfall, und Verrat der Eltern, also offenbar Denunziation bei den Heiden, dazu noch Schwelgerei und geschlechtliche Sünden — das alles wird den Kindern des H. zur Last gelegt. Daß der Verf. unserer Schrift in Wirklichkeit eine so lasterhafte Familie gehabt habe, wird allerdings durch andere Stellen des Buches nicht gerade wahrscheinlich gemacht. Aus Vis. II 3 1 gewinnt man den Eindruck, daß H. durch seine Geschäfte von der Sorge für seine Kinder abgehalten wurde und infolgedessen ihre Sünden übersah; wenn aber die Sünden der Kinder so mannigfaltig waren, wie das Buch angibt, und wenn zu ihnen auch der Verrat der eigenen Eltern zählte, von dem diese Eltern doch schließlich einmal etwas gemerkt haben müssen, so ist solches Uebersehen schwer denkbar. Daß bei solchen Kindern tägliche Ermahnung noch zur Rettung führt (Vis. I 3 2), ist auch nicht sehr glaublich; überhaupt erscheint die gewisse Hoffnung auf Buße und Heilung (Vis. I 3 1. 2 II 2 4 3 1) bei einer so verdorbenen Familie reichlich kühn. Zu demselben Urteil gelangt man auch nach Sim. VIII 6 4 IX 19 1: Abtrünnige, Verräter der Knechte Gottes und Lästerer des Herrn sind danach der Buße nicht zugänglich; ihr Los ist der Tod. Die Kinder des Hermas aber, die doch durchaus zu dieser Sünderklasse gehören, geben nicht nur Anlaß zur Hoffnung, sondern haben nach Sim. VII 4 wirklich „von ganzem Herzen Buße getan". (Ueber Ausgleichsmöglichkeiten s. zu Vis. II 2 8.) So gerät der Verf. mit sich in Widerspruch und bezeugt dadurch, ohne es zu wissen und zu wollen, daß diese erst so unwahrscheinlich lasterhafte und dann so unglaublich bußfertige Familie nicht in Wirklichkeit vorhanden, sondern von ihm als eine Art Modell für Christensünde und Christenbuße konstruiert ist. Danach begreifen wir auch, warum dieser Himmelsbrief, der doch in erster Linie die Familie des Hermas angeht, an die auswärtigen Gemeinden verschickt werden soll s. Vis. II 4 3. Die Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung liefert die Untersuchung von Sim. VII. Danach ist Hermas wegen der Sünden seiner Familie nicht

4 hat, wird sie sich hüten und wird Gnade finden. Wenn du ihnen diese Worte kundgetan hast, die mir der Herr zur Offenbarung an dich auftrug, dann werden ihnen alle Sünden vergeben, die sie früher begangen haben, und ebenso allen Heiligen, die Sünde getan haben bis auf diesen Tag, wenn sie von ganzem Herzen Buße tun und allen
5 Zweifel aus ihrem Herzen verbannen. Denn der Herr hat bei seiner Herrlichkeit diesen Schwur über seine Auserwählten getan: wenn nun,

nur geschäftlich geschädigt worden — das wissen wir aus Vis. I 3 1 —, sondern in eine so große Drangsal geraten, daß von ἀποκαθίστασθαι εἰς τὸν οἶκόν σου geredet werden muß. Das ist sehr befremdlich, weil wir in den früheren Abschnitten des Buches gar nichts davon erfahren haben s. Einleitung Nr. 2. Und unser Befremden steigert sich noch, wenn wir hören, daß diese Bedrängnis des Hausvaters nach Sim. VII 3 die einzig mögliche Strafe für die Seinen ist; „wenn es dir dagegen gut geht, können sie keine Drangsal erleiden". Dies trifft doch keineswegs bei Angehörigen aus Fleisch und Blut zu, die sehr wohl jeder für sich von einer persönlichen Strafe betroffen werden können, sondern nur bei einer Familie, die ein Phantom ist, an dem das Problem des Buches in allgemeinerer, über das Persönliche hinausgehenden Auswirkung aufgezeigt wird s. z. St. Durch die Annahme, daß die Angehörigen des Hermas Typen für sündige und bußfertige Christen sind, erklären sich auch die am Anfang dieses Exkurses besprochenen Stellen, an denen die Familie bei der verallgemeinernden Anwendung der Gebote genannt wird. Man braucht auch nicht die doppelte Beziehung von Vis. II auf die Familie und die Christenheit mit Große-Brauckmann zum Anhaltspunkt einer Quellenscheidung zu machen vgl. auch die Verflechtung beider Beziehungen Vis. III 1 6. — Nicht beweisende, wohl aber bestätigende Kraft für die hier vorgetragene Fiktionshypothese hat endlich noch folgende Ueberlegung. Wenn die Anschauung richtig ist, die ich in dem Exkurs über die Vorgeschichte zu Vis. I 1 2 ausgeführt habe, so hat H. nicht ein eigenes Erlebnis, sondern ein übernommenes romanhaftes Motiv benutzt, um zu zeigen, daß er selbst der Buße bedürftig sei. Hat er in seiner eigenen Lebensgeschichte fingiert oder mindestens stilisiert, so wird er im Falle seiner Verwandten kaum einen wirklichkeitstreuen Bericht erstatten. Und dies um so weniger, als die Verwandten den Verf. und Offenbarungsempfänger offenbar entlasten sollen. Der Beginn der Offenbarung, die „Berufung" des Hermas, geht von einer Gedankensünde aus; diese kann anstandslos von H. selbst erzählt werden. Zur Bußverkündigung aber, dem Kernstück des „Himmelsbriefes" und der ganzen Schrift, gehören als Relief schwerere Sünden. Wenn sie H. selbst begangen hätte, wäre er der Offenbarung nicht wert; wenn fremde Christen sie verübten, würde er keinen Anlaß haben, mit seinen himmlischen Mittlern, der Greisin und dem Hirten, von Buße und Strafe zu reden. Darum erscheinen die Angehörigen des H. als die typischen Vertreter von Sünde, Buße und erneuter Begnadigung, und darum ist H. dem Offenbarungsträger eine erst so unwahrscheinlich lasterhafte und dann wider alles Erwarten so unglaublich bußfertige Familie beigesellt. Vgl. auch zu Mand. II 7. — Diese Auffassung steht im Widerspruch zu der von den Erklärern meist vertretenen autobiographischen Auffassung des Hermasbuches. Vgl. aber Bardenhewer Gesch. d. altkirchl. Literatur I² 481.

4 5 bringt die Botschaft der Vergebung zunächst für die Angehörigen des Hermas, denen sogleich die andern Christen angeschlossen werden, s. den vorigen Exkurs. Das Problem der Stelle liegt in der Befristung, die mit μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας deutlich genug ausgesprochen wird, vgl. Exkurs zu Mand. IV 3 7. Während für die Heiden „bis zum jüngsten Tag" die Möglichkeit der Bekehrung und damit der Taufbuße offen steht, hat für die „Gerechten" die „Buße", d. h.

da dieser Tag festgesetzt ist, noch Sünde geschieht, so haben sie keine Rettung mehr. Denn die Bußfrist für die Gerechten nimmt ein Ende; abgelaufen sind die Tage der Buße für alle Heiligen; den Heiden aber steht die Buße frei bis zum jüngsten Tag. Sage nun den Vorstehern 6

die Möglichkeit derselben, ein Ende. Ebenso heißt es 2 8 daß es nur Erbarmen gebe für die, welche „früher" verleugnet haben; die andern, die „jetzt", d. h. von jetzt ab verleugnen werden, finden keine Gnade. Die Frage ist aber, welcher Termin in 2 8 mit νῦν, an unserer Stelle mit μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, in Vis. III 2 2 mit εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν gemeint ist. Da es sich um Christensünde und Christenbuße handelt — denn nur der Christen Bußfrist ist begrenzt —, so kann der Tag der Taufe nicht gemeint sein. Der Gegensatz zum „jüngsten Tag" ist am Ende von 2 5 deutlich ausgesprochen. So bleibt keine Wahl: der Termin, bis zu dem die Christensünden vergebbar sind, ist die Gegenwart, der Tag, an dem die Buß- und Vergebungsbotschaft dieses Himmelsbriefes geoffenbart wird. Eine stilistische Beobachtung bestätigt das: Hermas führt ständig die von ihm mitgeteilten Offenbarungen, Lehren und Erscheinungen mit dem Pronomen οὗτος ein s. Koch Die Bußfrist des Pastor Hermae (Festgabe für Harnack) S. 176 1. Freilich ist dieser Termin im Grunde nicht einheitlich; denn nicht alle Christen hören die Botschaft am selben Tage, vgl. Windisch Taufe und Sünde im ältesten Christentum 361. So ist die Bezeichnung des Termins als einer ἡμέρα streng genommen eine Fiktion; die Wahl der Bezeichnung wurde wohl durch den Gegensatz zu dem eschatologischen „Tag" nahegelegt. Danach ist nun der schwierige Ausdruck ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης zu erklären. ὁρίζειν ἡμέραν καιρόν usw. ist eine geläufige Wendung für „einen Tag usw. festsetzen" vgl. Hebr 4 7 Act 17 26 Epictet Enchiridion 51 1; in den Papyri häufig mit χρόνον, προθεσμίαν z. B. bei Rückgabe eines Darlehens ἐν τῷ ὡρισμένῳ χρόνῳ „zur bestimmten Zeit" P. Amh. II 46 9 47 12 48 12 50 15 BGU IV 1127 41 vgl. auch BGU II 660 2 P. Fay. 11 16 P. Teb. II 327 12, Archiv f. Pap. Forsch. IV 122 Col. IV 11. Ich habe darum die stärksten Bedenken gegen die Erklärung von Zahn S. 346 ff. „wenn dieser Tag sein Ende erreicht hat". Natürlich kann der Ausdruck nicht bedeuten, daß die Festsetzung des Termins das Entscheidende sei und nicht vielmehr dieser Termin selber. Da aber die Einheitlichkeit des Termins überhaupt eine Fiktion ist, und da für jeden Christen der Moment, in dem er die Botschaft vernimmt, eigentlich auch der Moment der Buße sein soll, so fällt gewissermaßen der Augenblick der Festsetzung (für jeden einzelnen) mit dem Termin der letzten Bußmöglichkeit zusammen. Man braucht dann nicht mit Preuschen Handwörterbuch einen Genitiv der Zeit anzunehmen „am bestimmten Tage", sondern kann den Ausdruck als Gen. abs. fassen, wie es am nächsten liegt, nur nicht notwendig mit temporalem Sinn, sondern etwa: „nun da dieser Tag festgesetzt ist". Daß in den folgenden Teilen des „Hirten" die Bußfrist immer weiter erstreckt wird s. Exkurs zu Mand. IV 3 7, spielt hier noch keine Rolle. Die Uebersetzungen bestätigen die hier empfohlene Wiedergabe von ὁρίζειν, bezeugen aber zugleich die Zweideutigkeit der Befristung: *praefinita ista die etiam nunc si peccaverit aliquis* lt[1], *quodsi super statuta die adhuc peccatum fuerit* lt[2], *si peccaverint rursus usque in hanc horam, quam statuit terminum* aeth. ἐκλεκτοί s. zu Vis. I 3 4. ἡ μετάνοια ἔχει τέλος: gemeint ist natürlich der τόπος μετανοίας s. zu I Clem 7 5, obwohl der Ausdruck im „Hirt" nicht vorkommt. **6** Die wesentliche Botschaft des Himmelsbriefes ist zu Ende. Es fällt auf, daß dem besonderen Wort an die Vorsteher mit 2 7. 8 wieder Allgemeines folgt, dann 3 1—3 noch einmal das Familienschicksal des Hermas

der Gemeinde, daß sie ihr Leben in Gerechtigkeit einrichten, um die
7 Verheißungen voll lauter Herrlichkeit reichlich zu empfangen. So verharrt dabei, ihr Täter des Rechten, und zweifelt nicht, damit ihr eingehen dürft zu den heiligen Engeln. Selig seid ihr, die ihr in der großen kommenden Trübsal ausharrt, samt allen, die ihr Leben nicht
8 verleugnen. Denn der Herr hat bei seinem Sohn geschworen, daß denen, die ihren Herrn verleugnen, ihr Leben aberkannt werden solle, denen, die ihn jetzt in den kommenden Tagen verleugnen; denen aber, die früher verleugnet haben, hat er sich in seiner Barmherzigkeit gnädig

---

berührt wird und sich in 3 4 wieder eine Mahnung an eine Einzelperson anschließt (über die daran anknüpfende Interpolationshypothese von Große-Brauckmann s. die grundsätzlichen Bemerkungen Einl. Nr. 2). Vielleicht ist aber auch 2 7. 8 für die Vorsteher bestimmt, so daß der Schluß des Himmelsbriefes **II 6—III 4** lauter besondere Aufträge enthielte. Die προηγούμενοι sind, wie der Vergleich mit 4 2 zeigt, die πρεσβύτεροι vgl. im übrigen den Exkurs zu Sim. IX 27 3. In ἐκ πλήρους vermutet Turner Journal of Theological Studies 1920, 198 1 einen Latinismus für *in pleno*. δόξης: s. zu I 3 4. **7** πάροδος s. Sim. IX 25 2 steht in einer festen Wendung, die ähnlich zu verstehen ist wie ἐγγράφεσθαι μετὰ τῶν ἁγίων Vis. I 3 2 s. auch Sim. IX 27 3; in der Tat ist Sim. IX 24 4 auch vom Einschreiben unter die Zahl der Engel die Rede s. zur Angelologie auch den Exkurs zu Sim. V 6 8. Hier wird zum erstenmal die kommende, offenbar eschatologische Trübsal erwähnt s. 3 4 und Vis. IV. Daß mit ἀρνεῖσθαι τὴν ζωὴν αὐτῶν Christus gemeint ist, ergibt sich aus dem Folgenden. **8** Das Verleugnen des Herrn bezieht sich gleichfalls auf Christus; es sind doch Leute gemeint, deren Sünde im Abfall vom Christentum besteht. Dann liegt hier wieder einer der Fälle vor, wo Hermas mit κύριος Christus meint s. zu 2 2; das ist um so bemerkenswerter, als in demselben Satz κύριος auch von Gott gebraucht wird. Aber das Nebeneinander braucht nicht mit einer literarkritischen Hypothese erklärt zu werden, bei der die Worte κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ als christliche Interpolation einer jüdischen Schrift ausgeschieden werden (Spitta, Völter). Daß mit dem Schwur ein Bibelwort zitiert werde, ist hier so wenig wie 2 5 wahrscheinlich; und daß der Schwur „bei seinem Sohne" in der altchristlichen Literatur keine Parallelen hat, läßt sich wenigstens erklären. Es handelt sich bei dem Schwören Gottes um eine eigentlich jüdische Wendung s. MDibelius Der Brief des Jakobus S. 229. Gott schwört nur bei sich, seinem Namen, seiner Herrlichkeit (oben 2 5); an die Stelle dieser Offenbarungsweisen setzte christlicher Sprachgebrauch — nicht erst Hermas — ohne weiteres den großen Offenbarungsträger, den Sohn; Hermas übernahm diesen leicht verchristlichten jüdischen Ausdruck wie so vieles andere jüdische Gut und brauchte ihn hier, ohne den Kontext zu berücksichtigen. Das altchristliche Schrifttum steht aber der jüdischen Ausdrucksweise meist ferner als Hermas, und darum erscheint die Wendung nur vereinzelt in der Literatur. Zu der Interpolationshypothese überhaupt vgl. Einleitung Nr. 2. ἀπογνωρίζω — hier natürlich zum Ausdruck des Urteils s. Vis. I 1 9 — ist der Bildung nach leicht zu erklären *(desperatos haberi* lt^2). Hier werden die vor dem (fiktiven) Bußtermin Abgefallenen von den später abtrünnig Gewordenen unterschieden. Es fragt sich, ob sich hieraus eine Erklärung ergibt für die im Exkurs zu 2 3 besprochene merkwürdig hoffnungsvolle Beurteilung der Kinder des Hermas. In der Tat könnten sie nach unserer Stelle, da sie vor dem Termin

erwiesen. Du aber, Hermas, trage deinen Kindern das Böse nicht 3
länger nach und überlaß deine Schwester nicht sich selbst, auf daß sie rein werden von ihren früheren Sünden. Denn sie werden in gerechter Zucht erzogen werden, wenn du ihnen das Böse nicht nachträgst. Böses nachtragen, das bewirkt Tod. Du aber, Hermas, bist in große persönliche Trübsal geraten wegen der Sünden deiner Familie, denn du hattest dich nicht um sie bekümmert, sondern sie gewähren lassen und dich ganz deinen bösen Geschäften gewidmet. Aber dich rettet dies, daß du nicht abgefallen bist vom lebendigen 2
Gott, dazu deine Lauterkeit und deine große Enthaltsamkeit: das hat dich gerettet — wenn du dabei verharrst — und rettet alle, die solches tun und in Unschuld und Lauterkeit wandeln. Diese werden jeglicher Bosheit Herr werden und bleiben zum ewigen Leben. Selig alle Täter 3
des Rechten, sie werden nicht verloren gehen in Ewigkeit. Dem Maxi- 4
mus sollst du sagen: siehe, die Trübsal kommt; scheint es dir gut, so

---

abgefallen waren, noch mit Erfolg Buße tun. Allein der Vergleich unserer Stelle mit Sim. VIII 6 4 IX 19 1 (und diese Abschnitte sind weniger rigoristisch!) zeigt doch, daß hier minder schlimme Sünder gemeint sein müssen als dort; hier Verleugnung (vielleicht bei Gelegenheit, etwa in Gesellschaft s. zu Sim. VIII 8 4), dort Abfall, Lästerung, Verrat (wohl in der Verfolgung), darum hier Bußmöglichkeit, dort rettungsloses Verderben. Die Kinder des Hermas aber gehören nach 2 2 zu den schlimmeren Sündern — ihre schnelle Bekehrung bleibt also befremdlich. πολυσπλαγχνία vgl. zu Vis. I 3 2. **III 1** ἀδελφή s. zu 2 3. ἐᾶν — von lt^2 *dimittas* als „entlassen" verstanden s. Act 5 38 nach der einen Lesart — ist als technisches Wort für Entlassung aus der Ehe nicht bekannt; es heißt hier also doch wohl allgemeiner „unbeachtet lassen", vgl. *sinas* oder *negligas* lt^1 (s. auch Mand. VI 1 2) und ist sachlich dem folgenden παρενθυμεῖσθαι gleich. θλίψεις ἰδιωτικαί bezieht sich natürlich auf die geschäftlichen Schädigungen, von denen I 3 1 die Rede war; die Bedeutung von ἰδιωτικός ist aber auch in den Papyri nur „privat" s. d. Uebs. **2** Wenn man Bekanntschaft des Hermas mit Hebr annimmt, kann man die Wendung ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος auf Hebr 3 12 zurückführen; da θεὸς ζῶν aber ein geläufiger Bibelausdruck ist, so kann die Uebereinstimmung auch aus der beiden Texten gemeinsamen biblisch getönten Sprache erklärt werden. Wenn gerade Lauterkeit und Enthaltsamkeit an Hermas gerühmt werden, so zeigt das aufs neue, daß die Vorgeschichte nicht mehr berücksichtigt wird s. den Exkurs zu Vis. I 1 2. Eine psychologische Verbindung derart, daß Hermas jetzt über die μετάνοια erhaben sei, weil er sie schon vor Jahresfrist geleistet habe (Windisch Taufe und Sünde 366), ist unstatthaft; denn die Gedankensünde von Vis. I 1 ist schon seit Vis. I 3 ausgeschaltet. Daß Hermas selber noch eigener Anstrengung bedarf, um gerettet zu werden, zeigt die Warnung ἐὰν ἐμμείνῃς; die verallgemeinernde Fortsetzung aber erweist deutlich, weswegen hier soviel Lobenswertes von Hermas gesagt ist: wie seine Familie in 2 2. 3, so soll er hier als Modell für Buße und Rettung der Christenheit dienen. — Man sieht deutlich, wie alles Befremdliche in dem autobiographischen Rahmen des Buches sich erklärt, wenn man sich entschließt, diese Autobiographie für eine Personifizierung des der Gemeinde empfohlenen Heilsweges zu halten vgl. den Exkurs zu 2 3 und Einl. Nr. 2. **4** Der uns unbekannte Maximus war den Lesern offen-

verleugne wieder. Der Herr ist nahe denen, die sich bekehren, wie geschrieben steht bei Eldad und Modat, den Propheten des Volkes in der Wüste.«

4 Während ich aber schlief, ihr Brüder, erhielt ich eine Offenbarung durch einen schönen Jüngling, der zu mir sprach: »Wer meinst du denn daß die Greisin sei, von der du den Brief empfingst?« »Die Sibylle«, sagte ich. »Du irrst«, antwortete er, »sie ist es nicht.« Ich fragte: »Wer ist es denn?« »Die Kirche«, sagte er. Ich fragte ihn: »Warum ist sie denn eine Greisin?« »Weil sie von allen Dingen zuerst geschaffen ist«, sprach er, »darum ist sie eine Greisin, und um

---

bar bekannt als einer, der in der Verfolgungszeit durch Verleugnung einen schweren Anstoß gegeben hatte, s. zu Vis. III 1 9. Denn gerade die allgemeine Adresse eines solchen Himmelsbriefes s. Exkurs zu 1 4 schließt es aus, daß hier intime und nur Eingeweihten bekannte Angelegenheiten berührt werden. Fraglich ist, ob der Verf. mit solcher Mahnung wirklich den Maximus erreichen oder ob er nur den Himmelsbrief in dessen Zeit datieren will, s. aber zu 4 2 f. ἐάν σοι φανῇ wäre nach Turner Journal of Theol. Studies 1920, 198 Latinismus *(si tibi uidetur)*. Es folgt ein Zitat aus dem Buch Eldad und Modat; wir wissen von der Existenz dieses Buches aus der Stichometrie des Nicephorus (Preuschen Analecta II² S. 64), wo sein Umfang auf 400 Stichen angegeben wird, sowie aus den verwandten Listen der sog. Synopsis Athanasii und des anonymen Verzeichnisses περὶ τῶν ξ' βιβλίων καὶ ὅσα τούτων ἐκτός (Preuschen S. 69 vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ 357—361), kennen aber sonst kein Zitat aus der Schrift. Es handelt sich offenbar um eine Apokalypse wohl jüdischen Ursprungs, bei Nicephorus steht sie in der durch Henoch und die Testamente der 12 Patriarchen eröffneten Reihe der ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς διαθήκης. Daß man auf die nach Nu 11 26—30 von prophetischer Verzückung ergriffenen Männer, deren Namen übrigens in den Hermas-Texten wie in jenen Kanon-Listen verschieden geschrieben werden, ein Offenbarungsbuch zurückführte, entspricht den Gepflogenheiten der Apokalyptik. **IV 1** Erste Nachtragsvision. Die eigentliche Vision war bereits 1 4 beendet. Hier folgt nun eine nachträgliche Erklärung dazu, die sich nur auf die Person der in jener und der vorhergehenden Vision (Vis. I 2—4) auftretenden Offenbarungsträgerin bezieht. Und zwar erfolgt die Erklärung wieder auf visionärem Wege, d. h. hier, wo Hermas im Gegensatz zu 4 2 ausdrücklich als schlafend geschildert wird, wohl im Traum. Solche Nachtragsvisionen lassen sich psychologisch erklären: Der Visionär beschäftigt sich so intensiv mit dem Gesehenen, daß er in erneuter Ekstase etwas sieht oder hört, was lediglich eine Ergänzung der vorigen Schau darstellt. Sie lassen sich aber auch literarisch verstehen: der Visionär sucht selbst auf rationalem Wege eine Deutung; da er sie aber, wenn er sie gefunden hat, als Offenbarung betrachtet, stellt er sie apokalyptischer Technik folgend als den Inhalt einer neuen Vision dar. Für die Beurteilung unserer Stelle ist zu bemerken, daß die hier vermittelte Erkenntnis in Vis. III 3 3 vorausgesetzt wird; es fragt sich allerdings, ob die dort gegebene Deutung wirklich „erschaut" ist vgl. den folgenden Exkurs. Dafür, daß wir es mit einer Technik der Offenbarungsliteratur zu tun haben, sprechen die literarischen Analogien: Hermas Vis. III 10 6. 7 ff., in gewissem Sinne IV Esra 5 16—19 und vor allem Aelius Aristides Sacr. serm. IV 57 (II p. 440 Keil), wo es nach der Erscheinung Platos heißt καὶ οὐ πολὺ ὕστερον ὁ μὲν (scil.

Πλάτων) ἠφάνιστο, ἐγὼ δὲ συννοίᾳ εἰχόμην. παρὼν δέ τις εἶπεν . . . und nun folgt eine Deutung der Plato-Erscheinung s. den Exkurs zu Vis. V 7. Der schöne Jüngling ist natürlich ein Engel; vgl. Vis. III 10 7 und Beispiele bei Deubner de incubatione 12 f.

Die Greisin als Offenbarungsträgerin. Die Frau, die Vis. I 2 2 nur als Deuterin der Rhode-Vision aufzutreten schien, hat schon in Vis. I selbst Wichtiges zu künden und ist vollends in Vis. II (und in gewissem Sinn auch III) Mittelpunkt der Vision. Sie wird hier und Vis. III 3 3 als Verkörperung der Kirche bezeichnet. Das muß im höchsten Maße befremden, denn in Vis. II ist die Kirche durchaus als Offenbarungsempfängerin gedacht, an die sich die Bußbotschaft des Himmelsbriefes richtet, aber nicht als Offenbarungsträgerin; und in Vis. III ist der Zustand der Kirche noch dazu Gegenstand der Vision, so daß die Kirche unmöglich auch noch die Vermittlung besorgen kann (eine Ausnahme bildet Vis. III 9 s. z. St.). So kommt es denn auch zu der sonderbaren Gleichsetzung von Vis. III 3 3 ὁ μὲν πύργος . . . ἐγώ εἰμι s. z. St. Ein ernsthafter Versuch, den Zustand der Kirche, wie er ihr selbst zur Mahnung vorgehalten werden soll, nun auch in der Gestalt der Kirche zu verbildlichen, wird Vis. III 10—13 gemacht, sofern dort das verschiedene Aussehen der Frau auf die verschiedenen Zustände der Kirche bezogen wird. Aber dieser Versuch erweist sich als künstlich. Denn die Verschiedenartigkeit des Aussehens wird während der Gesichte nie bemerkt, sondern erst Vis. III 10 2 ff. zum Zweck der Deutung hervorgehoben. Auch ist diese Deutung sicher an die Gestalt erst herangebracht; denn von ihrem hohen Alter und von dem Sitzen auf dem Sessel wird in Vis. I keineswegs erzählt, um ihre Schwachheit, sondern um ihre Würde zu beweisen vgl. die Deutung Vis. II 4 1, die zu Vis. III 10 2 ff. im schroffsten Widerspruch steht. Man hat den Eindruck, daß in Vis. I 2 eine bestimmte Gestalt mit gewissen typischen Kennzeichen, keine bloße Allegorie, eingeführt wird — und eine solche Gestalt wird man im jüdisch-christlichen Figurenkreis vergeblich suchen. Personifikationen des Volkes Israel oder der Gemeinde in Weibesgestalt sind zwar geläufig vgl. Hos 1—3 Eph 5 22 ff. IV Esra 9 38 ff. (jedoch wohl unter Benutzung eines fremden Motivs), aber die sitzende Stellung, das Buch und schließlich trotz Vis. II 4 1 auch das hohe Alter sind mit diesen Allegorisierungen nicht notwendig gegeben. — Der Herkunft dieser Gestalt kommen wir auf die Spur, wenn wir hören, daß Hermas Vis. II 4 1 die Greisin für die Sibylle hält, also für jene sagenhafte, an verschiedenen Orten verehrte Seherin, auf die die Bücher voll „sibyllinischer" weissagender Sprüche zurückgeführt wurden vgl. Buchholz Art. Sibylla in Roschers Lexikon d. gr. u. röm. Mythologie. Daraus hat schon Völter Ap. Väter I S. 184 f. geschlossen, daß die Greisin eigentlich die Sibylle sei; in der Tat muß man sich die Sibylle offenbar so vorgestellt haben, wenn Hermas die Greisin ohne weiteres dafür halten kann vgl. MDibelius in der Festgabe für Harnack S. 118. Diese Identifizierung wird durch weitere Merkmale bestätigt. Schon daß eine hochbetagte Frau als Trägerin einer göttlichen Botschaft erscheint, würde an die Sibylle denken lassen, noch mehr aber, daß ihre eigentliche Botschaft in Vis. I 3 4 II 2 f. schriftlich übermittelt wird (auch III 9 ist so formuliert, daß man eigentlich an einen Brief denken muß s. zu Vis. III 8 11). Denn wenn die Offenbarungsträgerin persönlich anwesend ist, scheint eine schriftliche Uebermittlung ihrer Botschaft überflüssig zu sein; diese erklärt sich aber, wenn schriftlicher Ausdruck zu den Wesenszügen der Offenbarungsträgerin gehört — und das ist bei der Sibylle der Fall; vgl. die Sage bei Dionysius Halicarn. Antiqu. IV 62, daß die cumanische Sibylle neun Bücher Sprüche nach Rom gebracht habe. Weiter erklärt sich der eigentümliche Zug, daß sowohl in Vis. I wie in Vis. III die Ankunft der Greisin durch das Erscheinen ihres Sitzes angekündigt, dieser also als eine Art sakrales Symbol behandelt wird, nun aufs beste: denn die Sibylle wird sitzend dargestellt vgl. die Abbildung bei

2 ihretwillen ist die Welt geschaffen.« Danach sah ich ein Gesicht in meinem Hause. Die Greisin kam und fragte mich, ob ich das Schriftstück den Presbytern gegeben hätte. Ich verneinte. »Es ist gut so«, sagte sie, »denn ich habe noch einige Worte hinzuzufügen.« Wenn ich alle Worte vollendet habe, dann sollen sie durch dich allen Aus-

Roscher Sp. 798 (Catalogue of the greek coins in the British Museum XIV Pl. XXXVIII Nr. 10). Endlich wird alles dies dadurch bestätigt, daß die Vision, in deren Verlauf die Greisin erscheint, in Vis. I und II auf dem Wege nach Cumae beginnt, dem Sitz der berühmten und für Rom vor allen andern in Betracht kommenden Sibylle. Hier hat sich wohl der Ursprung der Gestalt noch am deutlichsten erhalten, denn die Angabe eines so entfernten Reiseziels bei einer Wanderung in der Nähe von Rom läßt sich nicht anders erklären, als daß dies Ziel in irgendeiner Beziehung zu dem Inhalt der Visionen steht s. zu Vis. I 1 3. Ueber Cumae als Wohnort der Sibylle vgl. Vergil Aeneis VI 9 ff. 42 ff. Ovid Met. XIV 101 ff. Statius Silvae IV 3 114 ff. Ps. Justin Cohort. ad gent. 37 Varro bei Lactantius Divinae institut. I 6 § 10, Agathias (Corp. script. hist. Byz. III) I 10 Niebuhr, Procopius de bello Goth. I 14 3. — Es wäre nach alledem anzunehmen, daß die Visionen, die wir heute im Hermasbuch lesen, jedenfalls erst auf Grund einer starken Literarisierung von Erlebnissen zustande gekommen sind, wenn überhaupt wirkliche Erlebnisse ihren Kern bilden s. Einleitung Nr. 2. Zu dieser Literarisierung würde es auch gehören, daß H. die Offenbarungsträgerin nach einem Modell schilderte; so glich er sie in der Beschreibung ihres Aussehens und Auftretens der ihm geläufigen Vorstellung von der Sibylle an. Die Hypothese dagegen, daß auch im „Hirten" selbst die Greisin ursprünglich als Sibylle aufgetreten sei (Große-Brauckmann S. 11) macht die recht schwierige Annahme umfangreicher Interpolationen nötig und entspricht auch nicht dem Parallelfall, der Verchristlichung der Hirtengestalt s. unten. Hermas hat die Sibyllengestalt nur als Modell benutzt; was sie übermittelt, hat mit Sibyllenversen nichts zu tun; nur ihr Aeußeres ist sibyllenartig — und Hermas deutet das selbst Vis. II 4 1 offen genug an. Daß einem römischen Christen mit starken Beziehungen zur religiösen und ethischen Tradition des Diasporajudentums das Bild der Sibylle vertraut ist, kann nicht als befremdlich erscheinen. Denn längst gab es jüdische Sibyllensprüche, und um die Zeit des Hermas mögen auch die ersten christlichen Sibyllinen entstanden sein; erwähnt wird die Sibylle bereits von Justin Ap. I 20 1 44 12 Tatian oratio 41 1, zitiert von Athenagoras Suppl. 30 1. Uebernahme eines fremden Modells ist übrigens auch bei dem andern Offenbarungsträger des Buches, dem Hirten, wahrscheinlich vgl. den Exkurs zu Vis. V 7.

τὴν Σίβυλλαν: es ist also nur an die einzige gedacht, die in Betracht kommt; das dürfte für Rom die cumanische sein. Völters Beziehung auf die tiburtinische, die vielleicht gar keine Sibylle ist (Buchholz bei Roscher, Lexikon Sp. 803), kommt nur zustande, weil er Vis. I 1 3 II 2 1 κώμας statt Κούμας liest. Wieder wird die Kirche mit kosmischen Prädikaten geschmückt wie Vis. I 1 6 3 4; s. zu II Clem 14 1; beide dürften auf Uebernahme jüdischen Gutes beruhen; sie ist Schöpfungszweck wie Israel s. zu Vis. I 1 6 und vor der Welt geschaffen wie nach jüdischem Glauben alle künftigen Heilsgüter präexistieren, zumal die Himmelsstadt IV Esra 8 52 Ap. Bar. syr. 4 2 f., deren eigentliche Erbin die himmlische Kirche ja ist s. zu Vis. III, ebenso die Weisheit Prov 8 22 ff., die auch als weibliche Person vorgestellt wird Sir 15 2 ff. wie als himmlisches Heilsgut Sir 51 19. **2. 3 Zweite Nachtragsvision.** Der Himmelsbrief war nach 1 3 für die Christenheit bestimmt; unsere Stelle zeigt, wie das im einzelnen durchgeführt werden kann.

erwählten kund werden. Du sollst nun zwei Abschriften nehmen und 3
eine dem Clemens, die andere der Grapte schicken. Clemens soll sie
an die auswärtigen Gemeinden senden, denn dies ist sein Geschäft.
Grapte aber wird die Witwen und Waisen daraus lehren. Du selbst
magst es in dieser Stadt vorlesen vor den Presbytern, die an der Spitze
der Gemeinde stehen.

An die auswärtigen Gemeinden soll das βιβλαρίδιον verschickt werden s. u.; die (römische) Ortsgemeinde aber wird durch die πρεσβύτεροι (s. den Exkurs zu Sim. IX 27 3) damit bekannt gemacht, denen Hermas seine eigene Abschrift vorlesen soll. Wenn die Greisin hier aber den Hermas veranlaßt, diese Bekanntgabe jetzt noch nicht vorzunehmen, weil sie noch einiges hinzuzufügen habe, so wird damit die dritte Vision vorbereitet. An deren Ende aber erfolgt 13 4 wieder ein Hinweis, daß ἐάν τι δὲ δέῃ es noch offenbart werden solle. Als aber mit Vis. IV dieses Versprechen eingelöst ist, beginnen auch schon, ohne daß ein dazwischen liegender Zeitraum angegeben wird, mit Vis. V die Offenbarungen des Hirten, die in einem Zuge bis Sim. VIII einschließlich führen; Sim. VIII 11 5 aber wird auf den Nachtrag Sim. IX verwiesen. Und in einem letzten Nachwort wird Sim. X 2 2 dem Hermas die Pflicht eingeschärft, „diese Worte“ mitzuteilen. Der Verf. will also augenscheinlich den Eindruck erwecken, als ob es während der Dauer der ihm gewordenen Offenbarung zu der in Vis. II 4 2. 3 vorgesehenen Mitteilung noch nicht gekommen sei. Das ist zunächst wichtig für das Problem der Bußfrist. Denn die immer erneute Fortsetzung des Buches bedeutet einen immer wiederholten Aufschub des Termins, nach dem Sünden nicht mehr vergeben werden und der ja mit dem Bekanntwerden des Himmelsbriefes zusammenfällt vgl. zu 2 4. 5 Vis. III 5 5 und den Exkurs zu Mand. IV 3 7. Man beachte aber, daß der Verf. es gelegentlich so darstellt, als sei die Bußbotschaft schon veröffentlicht, s. zu Vis. III 10—13 IV 3 6. Sodann ist die Aufforderung der Greisin, den Himmelsbrief erst nach weiterer Ergänzung (d. h. schließlich: nach Vollendung des ganzen Briefes) zu veröffentlichen, literarisch wichtig. Denn wir haben hier das Zugeständnis vor uns, daß der Himmelsbrief niemals isoliert bekannt geworden, daß er vielmehr erst mit dem ganzen Buch veröffentlicht ist. Ob nun das Nacheinander der Offenbarungen der Wirklichkeit entspricht, Hermas also in der Tat den Himmelsbrief zur Zeit jenes römischen Clemens (s. unten) niederschrieb, um ihn später zu veröffentlichen, oder ob die Reihenfolge der Offenbarungen erdichtet ist, der Hinweis auf Clemens also auf einer Fiktion beruht, ist eine andere Frage, s. Einl. Nr. 2. 3 und oben zu 3 4. Daß mit dem in 3 genannten Clemens der berühmte römische Clemens, der Verf. von I Clem., gemeint sein soll, ergibt sich aus der Nennung ohne jedes Beiwort; in einer Schrift, die für die Gemeinde bestimmt ist, kann man nur von einem bekannten Mann in solcher Weise reden. Von des Clemens Amt ist nicht die Rede; lediglich eine Anspielung darauf, daß er der Korrespondent der Gemeinde war oder — auf Grund von I Clem — als solcher galt, muß man aus ἐπιτέτραπται herauslesen; das Wort ist von lt[1] *permissum est* verstanden worden (in den andern Uebersetzungen fehlt es); in der Literatur wie in den Papyri heißt es aber auch „auftragen“, „übertragen“ (s. dafür P. Oxy. II 237 Col. VI 5 f.; ἑτέρῳ ἐπέτρεψεν τὴν κατ᾽ ἐμοῦ ἐπιβουλήν). Das wird auch hier die passende Bedeutung sein, da πέμψει nach Analogie der andern Futura doch als Auftrag gefaßt werden muß. εἰς τὰς ἔξω πόλεις: das Christentum lebt noch vorzugsweise in den

Drittes Gesicht,

1 2 das ich schaute, ihr Brüder, und zwar in solcher Gestalt. Als ich häufig gefastet und den Herrn gebeten hatte, mir die Offenbarung kundzutun, die er mir durch jene Greisin zu zeigen verheißen hatte, erschien mir in der folgenden Nacht die Greisin und sprach zu mir: »Da du so begierig und eifrig bist alles zu erfahren, so gehe auf den Acker, auf dem du Dinkel baust, da will ich dir um die fünfte Stunde

Städten. Γραπτή war den Lesern wohl gleichfalls bekannt; vielleicht als römische διάκονος, denn nach Sim. IX 26 2 liegt den διάκονοι die Versorgung der Witwen und Waisen ob. Warum diese in der jüdisch-christlichen Tradition als besonders bedürftig geltenden Stände (s. zu Mand. VIII 10) nicht von den Aeltesten über die Buße unterrichtet werden, ist nicht recht ersichtlich; bei Annahme der Fiktionshypothese (s. Einl. Nr. 2) kann man in den Worten ein Ehrenmal für die bereits verstorbene Grapte sehen. Die ganze Stelle wird von Origenes de principiis IV 11 allegorisch gedeutet. Ob man in der Erwähnung der Presbyter eine Unterordnung der prophetischen unter die Amts-Instanz zu erkennen hat (Knopf Nachapost. Zeitalter 184 ff.), ist mir fraglich, da ich im „Hirten" sonst keinen Hinweis auf die Konkurrenz beider finde, s. zu Vis. III 1 9; vielleicht sind die Presbyter doch nur als Vermittler der Botschaft erwähnt.

Visio III: I 1 Der Anschluß an die Ueberschrift mit den Worten ἣν εἶδον ἀδ. τοιαύτην S hat befremdet und Auffüllungen hervorgerufen: beide lat und aeth beginnen *visio quam vidi;* G hat ὅρασιν εἶδον ἀδ. τοιαύτην — das ist wohl Korrektur.

Das Kernstück der DRITTEN VISION bildet die Turmallegorie 2 3—9 mit ihrer Deutung 3 1—8 9. In dieser erscheint die Greisin lediglich in der Rolle der Interpretin s. Exkurs zu Vis. V 7, wie wir sie in Vis. I 2 bereits kennen gelernt haben. Als Offenbarerin eines Textes, wie in Vis. I 3 und II tritt die Greisin Vis. III 9 auf; da die Ueberleitung von 8 zu 9 in 8 10. 11 ungeschickt genug ist, so hat man den Eindruck, als seien in der Vision zwei verschiedenartige Vorstellungen verbunden: ein paränetischer Text, der wie die heiligen Texte der andern Visionen von der „Sibylle" überliefert wird und zur baldigen Mitteilung an die Gemeinde bestimmt ist, und eine Allegorie, die ebensogut von einem angelus interpres wie von der Greisin gezeigt und gedeutet werden könnte. Die Paränese knüpft übrigens in 9 5. 6 an die Allegorie an. Große-Brauckmann S. 19 f. hält daher 8 11—9 10 für einen späteren Zusatz. Dagegen scheint mir zu sprechen, daß für die Sibylle eher das Ueberliefern des heiligen Textes III 9 als die Interpretation des Turmgesichts wesentlich sein durfte. Es handelt sich wohl überhaupt weniger um zusammengearbeitete Quellen als um verschiedene von Hermas auf eine Figur und eine Situation übertragene Vorstellungen; denn Aehnliches findet sich auch sonst bei Hermas vgl. Exkurs zu Vis. V 7. Die Einleitung 1 4—7 zielt offenbar nicht nur auf das kleine, seinen Zweck in sich selber habende Gespräch vom Vorrang 1 8—2 2 ab, sondern wie 1 7 zeigt, auf die Turmallegorie; 2 3 ist kein Gegengrund s. z. St. Das Ganze hat als Einleitung eine Vorbereitungsvision 1 2. 3 und als Ausleitung den Abschnitt von den drei Gestalten 10 1—5, der wieder die Ueberleitung zu den beiden Nachtragsvisionen 10 6—13 4 bildet.

I 2—3 Die Vorbereitungsvision. 2 Zum Fasten s. 10 6. 7 Vis. II 2 1 IV Esra 6 31. 35 und Weinel Die Wirkungen des Geistes 224 f.; auf dieselbe Weise erlangt auch Krates (s. zu 1 3) S. 54 Berthelot eine Fortsetzung der Offenbarungen. Mit dem Acker ist wahrscheinlich die in Vis. IV 1 2 erwähnte Besitzung des Hermas gemeint, also ein bestimmtes größeres

erscheinen und dir zeigen, was du schauen sollst.« Ich fragte sie: 3
»Herrin, an welche Stelle des Ackers?« »Wohin du willst«, antwortete sie. Ich dachte mir einen geeigneten abgelegenen Platz aus; doch bevor ich zu ihr reden und ihn nennen konnte, sprach sie schon zu mir: »Ich werde dahin kommen, wohin du wünschest.« So kam ich 4
nun, ihr Brüder, auf den Acker, rechnete die Stunden aus und ging an die Stelle, die ich ihr bestimmt hatte; da sehe ich eine Bank aus Elfenbein stehen; auf der Bank lag ein linnenes Kissen und darüber war ein feingesponnenes linnenes Tuch gebreitet. Als ich das sah, und 5
doch niemanden, der dort gewesen wäre, erschrak ich; Zittern überfiel mich, die Haare standen mir zu Berge und ein Schauder kam mich Einsamen an. Als mir die Besinnung wiederkehrte, gedachte ich der Herrlichkeit Gottes und faßte Mut; ich kniete nieder und bekannte dem Herrn abermals meine Sünden, wie beim erstenmal. Da kam sie mit den 6
sechs Jünglingen, die ich schon früher gesehen hatte, trat zu mir und hörte zu, wie ich betete und dem Herrn meine Sünden bekannte. Dann

---

Stück Land, auf dem nachher noch ein besonderer Platz ausgesucht wird. Darum wird S mit der Lesart χονδρίζεις recht haben; χονδρίζειν, sonst unbekannt, aber von χονδρεύειν und χόνδρος Dinkel *alica* gut ableitbar, bestimmt ἀγρός näher; S^{c}G haben das seltene Wort in χρονίζεις geändert (daher *manes* lt^{2}, *et sede ibi* aeth); die Lesart *ubi uis* lt^{1} ist nicht aus φροντίζεις oder *uiuis* zu erklären, sondern als Ersatz des unverstandenen χονδρίζεις durch das Motiv von 1 3, das hier natürlich noch nicht am Platz ist. Diese visionäre Vorbereitung der Hauptvision hat ebenso wie die visionäre Vorbereitung von Bekehrungen und Initiationen (vgl. Apc 10, Apuleius Metam. XI 22. 27) den Zweck, den göttlichen Ursprung der folgenden Szene zu betonen s. auch IV Esra 9 26. In derselben Absicht wird in **3** hervorgehoben, daß die Greisin schon weiß, welchen Ort ihr Hermas auf seinem Acker ausgesucht hat πρὶν δὲ λαλῆσαι αὐτῇ S^{c} lt$^{1.2}$; aus der Lesart αὐτήν SG ist dann der Irrtum entstanden, die Greisin habe den Platz bestimmt und damit hängt wohl in **4** die weitere Textänderung ὅπου αὐτὴ ἐλθεῖν ἔμελλε G zusammen. **I 4—7** Einleitung zur Turmvision. Die Uebereinstimmung der Tagesstunde, hier 11 Uhr, gehört ebenfalls zum Visionsapparat. Warum für die Greisin diesmal eine Bank, nicht wie in Vis. I 2 ein Sessel bereitet ist, ergibt sich aus 1 8—2 2, kann aber auch anders erklärt werden: Die καθέδρα zum Lehren, das subsellium zum Schauen s. jedoch 13 3! Der Sitz wird mit lateinischen Lehnwörtern beschrieben: *subsellium, cervical* und *linteum* (s. zu Joh 13 4), vgl. dazu Beispiele von σεψέλλιον (συμψέλλιον) und κερβικάριον bei Wessely Wiener Studien XXIV (1902), 99 ff. sowie von λέντιον bei Hahn Rom und Romanismus im griech.-röm. Osten S. 235. 262. Wenn ἐπάνω adverbiell steht, wie zunächst wahrscheinlich, weil kein Genetiv folgt, so ist mit λέντιον λινοῦν καρπάσιον ein feines Leintuch gemeint (ganz eindeutig lt^{2} *et supra scamnum sparsum carbasinum*); aeth *et expansum super illud* (scil. cervical) *carbasinum* sieht in λέντιον offenbar den Leinenbezug des Kissens, Zahn S. 287 den leinenen Ueberzug der Bank. **5** μόνου μου ὄντος zur Konstruktion s. zu Vis. I 1 3. Zum Sündenbekenntnis nach dem durch eine göttliche Kundgebung ausgelösten Schrecken s. Vis. I 1 3. An die δόξα θεοῦ denkt er wohl im Sinn von Vis. II 2 6. **6** Mit πρότερον sind die Vis. I 4 genannten 4 + 2 Engel gemeint; man sieht an ihrer Addition, von

faßte sie mich an und sprach: »Hermas, höre auf soviel für deine Sünden zu bitten; bitte auch um Gerechtigkeit, damit du etwas davon für
7 die Deinen empfängst.« Sie zog mich an der Hand empor, führte mich zu der Bank und sprach zu den Jünglingen: »Geht und bauet.«
8 Und als die Jünglinge gegangen und wir allein waren, sagte sie mir: »Setze dich hier hin«. Ich antwortete: »Herrin, erst laß die Presbyter Platz nehmen«. »Tu, was ich dir sage«, sprach sie, »und setze dich.«
9 Als ich mich nun auf die rechte Seite setzen wollte, ließ sie es nicht zu, sondern winkte mir mit der Hand, ich möchte mich zur Linken hinsetzen. Da ich mir nun betrübt darüber Gedanken machte, daß sie mich nicht auf die rechte Seite gelassen hätte, sagte sie: »Bist du traurig, Hermas? Der Platz zur Rechten ist für andere bestimmt, die schon Gottes Wohlgefallen erworben und um des Namens willen gelitten haben. Dir aber fehlt noch viel dazu, daß du bei ihnen Platz nehmen dürftest. Aber bleibe auch ferner so beharrlich in deiner lauteren Gesinnung, so wirst du bei ihnen sitzen samt allen, die Werke

---

der dort noch nichts zu merken war, daß der Verf. literarisch weiterarbeitet s. zu Vis. I 4 3. Das Berühren ist hier wohl anders als Vis. I 4 2 zu verstehen; es scheint eine bloße Geste der Ermunterung zu sein. Das Wort vor ἐρωτῶν ist nicht einheitlich überliefert; das an sich mehrdeutige *tantum* lt^1 (lt^2 fehlt es, aeth *tantummodo*) paßt ebenso wie πάλιν G etwas besser als πάντα S. In den Worten der Greisin sind zwei Gedanken miteinander verflochten: bitte nicht wegen der Sünden, sondern um Gerechtigkeit — bitte nicht für dich, sondern für dein Haus. Der erste Gedanke gehört zum Zentralproblem des Buches: auf die einmalige Christenbuße muß ein gerechtes Leben folgen, das Bewußtsein, daß es Christensünde gibt, darf nicht erdrückend wirken s. zu Mand. XII 3 5, sondern muß Bußwillen im Gefolge haben; der zweite Gedanke erklärt sich daraus, daß im „Hirten" als Modell schwerer Versündigung nicht Hermas, sondern seine Familie benutzt wird. Die Verbindung beider Gedanken bestätigt aber wieder, daß dem Vf. gar nicht ernstlich an einer Trennung zwischen „Hermas" und seiner Familie gelegen ist, daß er also die Familie nur als Modell braucht s. den Exkurs zu Vis. II 2 3. Bezeichnend für den hier herrschenden Begriff der Gerechtigkeit ist der Ausdruck μέρος τι ἐξ αὐτῆς. **I 8—II 2** Das Gespräch vom Vorrang. **9** Aus dem Text der einzigen Handschrift von lt^2 *et ego dixi ei: dimitte senior* (lt^{2c} *seniore*) *primo sedere*, erschließt Zahn S. 498 ff. einen Wortlaut *dimitte, senior, primo sede* und daraus als griechischen Text λέγω αὐτῇ κἀγώ· ἄφες, πρεσβῦτις, πρῶτον κάθισον. Es ist aber wohl einfach *senior* lt^2 in *seniores* zu korrigieren. Es wird ja ganz offenbar nicht die Stellung der Greisin (der Offenbarungsträgerin!) im Verhältnis zu der des Hermas diskutiert, sondern die Stellung der Presbyter und sodann in 9 die der Märtyrer. Die Presbyter sind freilich nicht zur Stelle und die Bitte des Hermas ist somit gegenstandslos; aber das beweist nur, daß hier kein Erlebnis, sondern fingierter Dialog vorliegt. Bezeichnend dafür ist auch, daß Hermas wie die Greisin erst in 2 4 wirklich Platz nehmen. Hermas erhält eine Anerkennung, die ihm zuteil wird ohne Rücksicht darauf, daß er kein Presbyter ist; noch höhere Ehre aber wird den Märtyrern zuteil. Es fragt sich nur, auf Grund welcher Eigenschaft Hermas diese Anerkennung erhält. Man könnte an seinen Prophetencharakter denken und den

tun wie jene und erdulden, was sie gelitten haben.« »Was haben sie 2
denn erduldet?«, fragte ich. »Höre!« antwortete sie, »Geißelung, Gefängnis, große Trübsal, Kreuzigung und Tierkämpfe um des Namens willen. Darum ist die rechte Seite des Heiligtums für jene bestimmt und für jeden, der um des Namens willen leidet. Den anderen gehört die linke Seite. Beiden aber, denen zur Rechten wie denen zur Linken, sind gleiche Gaben und gleiche Verheißungen eigen — nur daß jene zur Rechten sitzen und eine Art Ehrenstellung haben. Du bist ja sehr 2

Kampf zwischen Geist und Amt hier wiederfinden. Aber die Prophetenwürde des Hermas wird niemals im ganzen Buch besonders hervorgehoben, und auch 5 1 verrät gar nichts von jenem Kampf. Dagegen ist Vis. I 2 2 mit μόνῃ ausdrücklich betont, daß H. damals noch nicht sitzen durfte; also muß er den fraglichen Rang erst seitdem erlangt haben. Dann ist H. hier doch wohl als Typus des Christen dargestellt, der Buße getan hat s. zu Vis. II 3 2; diese Christen finden Anerkennung ohne Rücksicht auf ihren Rang in der Gemeindeverwaltung, aber die Märtyrer haben höhere Ehre. Es kommt also nicht auf das Amt an, sondern auf die innere Bewährung. Der Märtyrer erhält Sündenvergebung wie der Büßer, hat aber vor Gott einen höheren Rang s. Sim. IX 28 3. Die spätere Anschauung, daß die Märtyrer Presbyterrecht genießen (sog. „ägypt." Kirchenordnung 34 s. Achelis Texte u. Untersuchungen VI 4 S. 67) kann als Fortsetzung dieser Gedanken durch statutarische Umbildung betrachtet werden, hat aber direkt nichts mit unserer Stelle zu tun (vgl. Lietzmann Ztschr. f. wiss. Theol. 1914, 136 Anm., 145). Die Amtsstellung wird hier ja gerade als belanglos bezeichnet (vgl. aber 5 2). Die Fortsetzung schildert die Märtyrer, die gelitten haben „um des Namens willens"; es ist wohl einfach εἵνεκα τοῦ ὀνόματος zu lesen, wie es 2 1 von S aeth (wohl auch lt[1]) geboten wird; an unserer Stelle haben die meisten Zeugen mit μου oder *eius* determiniert. Die verschiedenen Auffüllungen erklären sich aus der gleichen Tendenz, den kurzen Ausdruck zu erklären. ὄνομα ohne Erklärung kommt aber auch Sim. VIII 10 3 IX 13 2 28 3. 5 und anderwärts vor vgl. zu Ign. Eph. 3 1 und ist wohl auch bei Hermas durchweg von dem Namen zu verstehen, der die Christen im Gegensatz zu anderen auszeichnet, d. h. vom Namen Christi s. 5 2. Die Rolle, welche die Märtyrer hier spielen, zeigt, daß die Christen unlängst eine schwere Verfolgung erduldet haben vgl. 2 1 Sim. VIII 3 6 und zu IX 28 sowie Einl. Nr. 3. **II 1** Mit dem Heiligtum, dessen rechte Seite den Märtyrern gehört, ist nicht irgendein christliches Versammlungshaus gemeint, sondern das himmlische Heiligtum; die himmlische Gestalt weist auf der wunderbar erschienenen Bank nicht irdische Plätze an. Das συμφέλιον ist also das Abbild des Heiligtums; dessen Einteilung in eine rechte und eine linke Seite geht auf alte mythologische Vorstellungen eher als auf Mt 25 33 zurück und spielt in der Gnosis eine Rolle vgl. das altgnostische Werk bei Carl Schmidt Kopt. gnost. Schriften S. 360 8 § 261 *er nannte das Gebiet zur Rechten das Gebiet des Lebens und das zur Linken das Gebiet des Todes* usw. Pistis Sophia 138 S. 236 13 Schmidt, II Jeû 43 S. 305 16 Schmidt Od. Sal. 19 5 (Kl. Texte 64, S. 20. 11) *und die, welche sie annehmen, sind in der Vollkommenheit der rechten (Seite)*, 8 21 *zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt*, Clemens Alex. Stromata IV 15 6 τυχεῖν τῶν δεξιῶν μερῶν τοῦ ἁγιάσματος s. auch IV 30 1. Das Christentum von zweierlei Ordnung, das hier vertreten wird, ist eigentlich nur die Konsequenz der im „Hirten" vertretenen Bußanschauung s. Einl. Nr. 4. Aus **2** ergibt sich wieder, daß Hermas hier als Typus in Frage kommt, nicht als Mensch mit

beeifert, bei ihnen auf der Rechten zu sitzen, aber deiner Mängel sind noch zu viel. Doch wirst du rein von deinen Mängeln werden, und alle, die nicht zweifeln, werden rein werden von all ihren bisherigen Sünden.«

3 Nach diesen Worten wollte sie sich entfernen. Da fiel ich ihr zu Füßen und beschwor sie beim Herrn, mir doch das versprochene Ge-
4 sicht zu zeigen. Sie aber faßte mich bei der Hand, richtete mich auf und ließ mich auf der linken Seite der Bank niedersitzen; sie selbst nahm auf der rechten Platz. Dann hob sie einen blinkenden Stab empor und fragte mich: »Siehst du etwas Gewaltiges?« »Herrin«, sprach ich, »ich sehe nichts.« Sie sagte: »Siehe doch, da! siehst du denn nicht vor dir einen gewaltigen Turm, der über dem Wasser er-

persönlichem Schicksal: denn wir wissen nicht, ob die vielen Fehler auf die bösen Geschäfte Vis. II 3 1 Mand. III 3—5 oder auf die Nachlässigkeit Vis. I 3 II 3 1 zu beziehen sind. Es werden einfach Fehler vorausgesetzt, weil von der Buße die Rede sein soll. Jedenfalls ist die Spannung, in der diese allgemeine Angabe zu Vis. I und II steht, nicht auf dem Wege der Literarkritik zu beseitigen s. Windisch Taufe und Sünde S. 367. Daß die Voraussetzung eines einheitlichen Termins im Grunde auf einer Fiktion beruht, ist zu Vis. II 2 4. 5 gezeigt. **III 3—9** Die Allegorie vom Turmbau. **3** Wenn die Greisin die Absicht hat wegzugehen, so sieht das zunächst so aus, als hätte die ganze Einleitung nur auf das Gespräch vom Vorrang abgezielt. Das ist natürlich nicht richtig, denn dieses Gespräch enthält nicht die 1 2 mit aller Deutlichkeit versprochene visionäre (ἃ δεῖ σε ἰδεῖν!) Offenbarung s. auch Exkurs zu 1 1. Wenn die Greisin sich hier angeblich entfernen will, so ist das eine Probe für Hermas genau so, wie wenn sie oder ein anderer Offenbarungsträger mit der Offenbarung zurückhält s. 3 1 3 5 (?) 4 3 10 7 13 4 Sim. V 4 2 IX 5 3—5 10 5 oder wenn Hermas wegen seines unverständigen oder unverschämten Fragens gescholten wird s. 3 1. 2 6 5 7 5 8 9 10 9 Mand. X 1 2 Sim. V 4 2 5 1 VI 4 3 IX 14 4. Aehnliches ist in der Offenbarungsliteratur anscheinend üblich gewesen s. IV Esra 4 10 f. Mc 4 13 7 18 Joh 3 12 Corp. Hermeticum 1 20 ἔοικας, ὦ οὗτος, τῷ μὴ πεφροντικέναι ὧν ἤκουσας, auch wohl 13 2 οὐχ ὡς πατὴρ υἱῷ διαλέγῃ und dazu Reitzenstein Poimandres S. 246 f. Wir kennen diesen Stil jetzt auch aus der Epistola apostolorum (Schmidt-Wajnberg Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, Texte u. Untersuchungen Bd. 43) s. im koptischen Text S. 79. 81. Die Unzugänglichkeit des Göttlichen für den Menschen wird auf solche Weise immer wieder betont. **4** Der glänzende d. h. wohl weiße Stab bewirkt, daß das visionäre Bild dem Auge allmählich sichtbar wird; es handelt sich natürlich um einen Zauberstab, der weiß ist entweder wegen seiner himmlischen Herkunft oder weil er wie viele Macht- und Zauberstäbe geschält ist. Als regelmäßiges Attribut der Sibylle ist er uns nicht bekannt; auch im „Hirten" wird er bei der Schilderung der Greisin nicht erwähnt; wir sehen wieder, wie lässig der Autor komponiert und wie wenig er auf strenge Motivierung bedacht ist. Von einem Zauberstab ist wohl auch Sim. IX 6 3 die Rede. Vgl. zum Zauberstab im allgemeinen Greßmann Mose und seine Zeit 153 f. 281 ff. 455 ff., Diels Die Szepter der Universität (Berliner Rektoratsrede 1905), vAmira Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Münchener Abhandlg. 1909), Gerland Szepter und Zauberstab (Nord und Süd Bd. 101, S. 51 ff.).

Die Turm-Allegorie. Schon beim oberflächlichen Lesen fällt auf, daß die Deutung in 3—7 nicht genau zu der hier gegebenen Schilderung paßt. 2 6 kennt nur eine Art der vortrefflichsten Steine: die aus der Tiefe gezogenen; 5 1. 2 setzt deren zwei voraus: die viereckigen weißen und die aus der Tiefe stammenden. Die Steine, die vom Trocknen kommen, zerfallen nach 2 7 in drei Gruppen, verworfene, benutzte und zerschlagen weggeworfene; 5 3. 4 aber unterscheidet unter den benutzten wieder solche, die selbst zum Turm kommen, und solche, die gebracht werden. Diese Spezialisierung paßt nicht zum Bilde und ist offenbar dadurch entstanden, daß man einer bestimmten Deutung zulieb den Sinn des Bildes preisgab. Ebenso steht es aber mit 2 9, wo von Steinen geredet wird, die Leben und sogar Willen haben; auch dies ist nur von der dann 7 1—3 gegebenen Deutung aus zu verstehen. Eine völlige Einheit besteht also weder zwischen Gleichnis und Deutung noch innerhalb der Deutung selbst. Der Interpret steht vor der grundsätzlichen Frage, ob er diese Unstimmigkeit als Verderbnis des ursprünglichen Hermastextes beurteilen, also literarkritisch erklären will, oder ob er diese widerspruchsvolle Darstellung als Ganzes dem Hermas zutrauen kann und die Ursache der Unstimmigkeiten dann in der Vorgeschichte des Stoffes zu suchen hat. Den ersten Weg haben Spitta, Völter, van Bakel, Große-Brauckmann betreten, indem sie Streichungen, besonders an den Kapiteln 2, 5 und 7 vorschlugen. Aber daß Hermas nicht die Gabe einheitlicher und konsequenter Ausgestaltung besitzt, habe ich in den Exkursen zu Vis. I 1 2 und Vis. II 2 3 zu erweisen versucht (und dort kann man das Problem keinesfalls literarkritisch lösen!); auch ist in dem ersten Exkurs gezeigt, wie die Unstimmigkeit durch ungenügende Verarbeitung übernommenen Stoffes entstanden ist. Ganz ebenso läßt sich das Problem auch hier beurteilen. Daß die Deutung allegorischer Bilder weiterwuchernd neue Bildzüge schafft, ist eine Erscheinung, die sich gerade an den Texten orientalischer Religionen nachweisen läßt (vgl. auf christlichem Boden I Cor 3 10 ff., die Hirtenreden Joh 10 und die Oden Salomos 19 u. 23; s. auch zu Sim. II 8—10). Bei apokalyptischen Texten darf derartiges vollends nicht befremden, da sie zumeist mit übernommenen Stoffen arbeiten und bemüht sind, diesen eine neue, nicht ursprüngliche Deutung aufzuprägen. Das Problem der Turm-Allegorie wird also im Sinne dieser Erwägungen d. h. im wesentlichen ohne Interpolationshypothesen zu verstehen sein, sobald nachgewiesen werden kann, daß auch diesem Stoff ursprünglich eine andere Bedeutung als die von Hermas vertretene zu eigen ist.

Dieser Nachweis läßt sich führen. Es ist bereits zu Vis. I 1 6 3 4 II 4 1 betont, daß die Kirche von Hermas mit kosmischen Prädikaten geschildert wird vgl. auch den Exkurs zu Sim. IX 2 1. Nun hat besonders RKnopf (Neutest. Studien für Heinrici 216 ff.) nachgewiesen, daß der Turm-Allegorie eigentlich die alte mythologische Vorstellung von dem Himmelsgebäude oder der Himmelsstadt zugrunde liegt. In der Tat erklären sich die zahlreichen Unstimmigkeiten daraus, daß diese kosmische Vorstellung sich mit der Deutung auf die Kirche stößt. Die Erklärung wird das im einzelnen nachzuweisen haben. Die Vorstellung von der Himmelsstadt entstammt dem Weltbild des Orients und berührt sich mit der anderen, Sim. IX mit dem Turmbild verbundenen vom Himmelsberg (vgl. dazu JohJeremias Der Gottesberg, Gütersloh 1919). In der großen Vision Ez 40 ff. hat sich das Bild Jerusalems mit dem der mythischen Himmelsstadt verbunden s. ferner Tob 13 16 IV Esra 10 27 Oracula Sibyll. V 247 ff. Hebr 11 10 12 22 13 14, sowie die talmudischen Angaben Baba Bathra 75 b über das künftige Jerusalem (ירושלם של עולם הבא). Am deutlichsten von allen biblischen Texten ist die Himmelsstadt Apc 21 10—22 5 geschildert. Immer handelt es sich um die astral-kosmisch bedingte Darstellung des Himmels.

Wenn Hermas diesen ganzen Vorstellungskreis nun auf die ἐκκλησία überträgt, so kann er dabei durch das ältere und bereits im Christentum heimische

richtet wird aus weißglänzenden viereckigen Steinen?« Wirklich ward da im Viereck der Turm gebaut von den sechs Jünglingen, die mit ihr gekommen waren. Tausende von anderen Männern trugen Steine herzu — bald aus der Tiefe, bald vom Lande — und gaben sie den

Bild vom οἰκοδομεῖν im Sinne der „Erbauung“ beeinflußt sein vgl. dazu JWeiß Der erste Korintherbrief (Meyers Kommentar) zu I Cor 8 1. Noch wichtiger ist die Beobachtung, daß der Prozeß, den wir hier in der werdenden katholischen Kirche sich vollziehen sehen, die Umbiegung des Mythus in die Ekklesiastik, sich bereits im Judentum vollzogen hatte. So ist z. B. die hellenistisch-jüdische Formel εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ (bezeugt Josephus c. Apionem II § 193) als kultische Umbildung einer kosmischen Formel von vielleicht stoischer Herkunft zu erklären s. MDibelius Neue Jahrbücher f. d. kl. Altertum 1915, 224 ff. Im Zusammenhang dieses geistesgeschichtlich bedeutsamen Prozesses der Abdrängung des Kosmischen ins Kultische verstehen wir nun auch die Entwicklung unserer Vorstellung: die mythische Himmelsstadt ward zu der geistlichen Gottesstadt (oder dem Turm s. u.) der Kirche.

κατέναντί σου: wahrscheinlich blickt hier noch die Vorstellung vom Himmelsberg oder etwas ähnliches durch s. Ez 40 2 ἐπ᾽ ὄρος ὑψηλὸν σφόδρα καὶ ἐπ᾽ αὐτῷ ὡσεὶ οἰκοδομὴ πόλεως ἀπέναντι. πύργος: schon weil hier nicht von dem fertigen Bauwerk, sondern von seiner Erbauung aus verschiedenen Schichten geredet wird, kann es sich nur um ein einheitliches Gebäude handeln, nicht um eine Stadt. Zudem spielen wohl auch mythologische oder archäologische Züge mit hinein. Denn auf der 6. Tafel des babylonischen Schöpfungsepos ist von dem „Tempelturm des oberen Ozeans (?)“ die Rede s. Ebeling Mitt. der deutschen Orientgesellschaft 1917 S. 28. Man kann also wie lt[1.2] „Turm“ übersetzen und braucht hier nicht zu berücksichtigen, daß πύργος nach Preisigkes aus den Papyri geführtem Nachweis (Hermes 1919, 423 ff.) auch „Wirtschaftsgebäude“ „Vorratshaus“ bedeuten kann. Der Turm wird auf Wassern gebaut, die vorher gar nicht erwähnt waren. Die 3 4 gegebene „kirchliche“ Erklärung dieses Zuges verpflichtet uns nicht s. den vorigen Exkurs; die kosmische Deutung ist nach Vis. I 3 4 eigentlich selbstverständlich: es sind die Urwasser der Tiefe, über denen sich wie die Erde so auch der Himmel erhebt. Auch das folgende Motiv, daß der Turm aus viereckigen Steinen gebaut und in 5 selbst als viereckig geschildert wird, ist kosmischen Charakters ebenso wie der gleiche Zug Apc 21 16 (Ez 48 16. 20) — dort ist ganz deutlich „quadratisch“ gemeint: der Himmel ist so breit wie lang und wird als viereckig vorgestellt, wie die astrologische Lehre von den vier Weltecken beweist (s. dazu Boll Aus der Offenb. Johannis 20. 39 f.). Bei den Steinen aber ist mit HSchulz der auf ältere Quellen zurückgehende Abschnitt im Protreptikos des Galen III § 5 zu vergleichen, der den Gott Hermes der Tyche gegenüberstellt: καὶ ἡ βάσις τὸ πάντων σχημάτων ἑδραιότατόν τε καὶ ἀμεταπτωτότατον ἔχει, τὸν κύβον (im Gegensatz zur βάσις σφαιρική der Tyche). Ganz ähnlich beschreibt Ps.-Cebes Tabula 18 1 die Παιδεία: ἕστηκε δὲ οὐκ ἐπὶ στρογγύλου λίθου, ἀλλ᾽ ἐπὶ τετραγώνου ἀσφαλῶς κειμένου. Viereckig ist also auch hier offenbar ein Wertprädikat. Die 6 Jünglinge gehören, da sie 1 6 mit der Greisin, in Sim. IX 6 1 f. mit dem Herrn des Turmes zusammen auftreten, doch wohl dem Herrschaftsbereich der Heiligen Sieben an s. zu 4 1 und den Exkurs zu 8 2; hier handelt es sich um astrale und kosmische Beziehungen, deren es viele gibt (Planeten, Sterne im Bärengestirn, Himmel, Winde vgl. die 7 Geister Apc 1 4) und von denen eine auszuwählen man bei solchen Vorstellungen aus dritter Hand eigentlich nicht das Recht hat, denn „jede Rundzahl hat die Tendenz, sich von ihrer Basis

sechs Jünglingen; diese nahmen sie und bauten. Die aus der Tiefe 6
heraufgezogenen Steine setzten sie alle, wie sie waren, in den Bau.
Denn sie waren behauen und paßten an den Rändern auf die anderen
Steine, und sie verbanden sich so gut miteinander, daß die Fugen
zwischen ihnen gar nicht sichtbar waren; so schien das ganze Turm-
gebäude aus einem einzigen Stein gebaut zu sein. Von den andern 7
Steinen aber, die vom Lande gebracht wurden, warfen sie manche fort
und manche setzten sie in den Bau. Noch andere zerschlugen sie und
warfen sie weit weg vom Turm. Wieder andere Steine lagen in großer 8
Zahl um den Turm her, die man nicht zum Bau gebrauchen konnte;
denn manche von ihnen waren zu rauh, manche hatten Risse, manche
Beschädigungen, noch andere waren weiß und rund, paßten also nicht
in den Bau. Ich sah auch andere Steine, die weit vom Turm weg- 9
geworfen wurden und auf den Weg gerieten, aber dort nicht blieben
sondern vom Wege auf das Oedland rollten; andere fielen ins Feuer
und verbrannten; andere fielen in die Nähe des Wassers, konnten sich
aber nicht hineinwälzen und wünschten doch hineingewälzt zu werden
und ins Wasser zu geraten.

---

zu emanzipieren und ihr eigenes Leben zu führen“ (Boll Aus der Offenb. Joh. 21). Gedeutet werden die Jünglinge 4 1 auf die Erzengel s. z. St. — und diese Beziehung wird auch beim Stoff in seiner kosmischen Bedeutung wohl schon eine Rolle gespielt haben; dann wäre es der engere und weitere (μυριάδες) Hofstaat Gottes, der am Himmel baute. Wenn die Steine teils aus dem Urwasser (βυθός = ὕδατα 2 4) teils vom Lande kommen, so paßt auch dies, denn über den Wassern und der Erde wölbt sich der Himmel. Dabei ist ursprünglich vorausgesetzt, daß beide Arten von Steinen in gleicher Weise zum Bau verwendet werden. Wenn die Sache nun in **6. 7** anders dargestellt wird, so spielt ganz offensichtlich die Deutung bereits mit hinein s. 5 1 ff. In dem mystisch-kosmischen Bilde kommt es auf Art, Standort und Form des Gebäudes an, in der kirchlichen Deutung des Hermas liegt aller Nachdruck auf den Steinen und ihrer Brauchbarkeit (d. h. auf den Christen und ihrer Reinheit oder Bußbedürftigkeit): so ist vielleicht schon die Schilderung von dem Zusammenpassen der Steine aus der Tiefe durch die Deutung (συμφωνεῖν 5 1. 2) bedingt, die allerdings noch weiter differenziert; vollends ist die bildwidrige Teilung der Steine vom Lande in drei Klassen aus der Deutung eingetragen. Warum hier die verworfenen, aber nicht weit weggeworfenen zuerst genannt werden, sieht man nicht recht ein — vielleicht weil diese Klasse im Sinne der Deutung auf die Bußbedürftigen (5 5) für das Buch am interessantesten ist? In 8 tritt nun das Bild vom Turmbau völlig zurück; denn da keiner der Bauleute diese Steine zum Bauen gebrauchen will, so wären sie eigentlich überhaupt nicht zu erwähnen. Statt dessen werden sie sogar in vier Klassen eingeteilt, d. h. es werden — ohne Rücksicht auf die Bautätigkeit in Form der Stein-Allegorie Menschen beschrieben. Die Lösung des Problems s. zu 6 1. 2. στρογγύλοι als Gegensatz zu τετράγωνοι — in dieser Bewertung von Steinen hat Hermas Vorgänger s. d. Stellen zu 2 5. **9** Nun aber wird nicht nur das Bild vom Bau, sondern auch das von den Steinen nahezu aufgegeben; die Steine werden fast als lebende Wesen behandelt. Die Steine sollen weggeworfen sein — aber von wem? Waren sie schon den Bauleuten zugetragen? Sie

3 Als sie mir dies gezeigt hatte, wollte sie fortgehen. Da sprach
ich zu ihr: »Herrin, was nützt es mir, daß ich diese Dinge gesehen
habe und doch nicht weiß, was sie bedeuten?« Da antwortete sie
mir: »Du bist ein verschlagener Mensch, du willst das Geheimnis des
Turmes wissen.« »Ja, Herrin«, sagte ich, »ich möchte es den Brüdern
kundtun, damit sie freudiger werden und, wenn sie dies gehört haben,
2 den Herrn erkennen in lauter Herrlichkeit«. Sie sprach: »Viele werden
es hören, aber nur manche von den Hörern werden sich freuen,
andere werden weinen. Aber auch diese werden zur Freude gelangen,
wenn sie hören und Buße tun. Vernimm nun, was der Turm be-
deutet; denn ich will dir alles enthüllen. Und dann sollst du mich
nicht mehr um Offenbarung plagen; denn diese Offenbarungen sind
zu Ende, weil sie ans Ziel gelangt sind. Aber du wirst nicht auf-
3 hören um Offenbarungen zu bitten, denn du bist unverschämt. Der

mit den weit weggeworfenen 2 7 einfach zu identifizieren, geht mindestens nach der (hier doch schon alles bestimmenden) Deutung nicht an vgl. 6 1 mit 7 1 ff. vgl. vielmehr zu 7 1 ff. Aller Nachdruck liegt auf der nicht sehr glücklichen allegorischen Maskierung des Schicksals, das diese Leute trifft. Oede, Feuer und Wasser werden der Deutung zulieb genannt und allegorisieren Irrtum, Gericht und Taufe. Den schlechten Parallelismus von zwei Strafen und einem nicht völlig erlangten Gut, dem Taufwasser, ertrug der Autor, weil er sich der Deutung freute, und die Leser, die 2 9 als Rätsel Suffaßten, das sie zu lösen suchten, werden sich auch nicht daran gestoßen haben. **III 1—VII 6** Die Deutung der Turm-Allegorie. **III 1** Abermaliges Weggehen der Greisin löst erneutes Bitten auf des Hermas und Schelten auf ihrer Seite aus. Ueber den Stil dieses Gesprächs und seine Bedeutung s. zu 2 3. Dieses proömienhafte Geplänkel reicht bis 3 4 (mit Ausnahme des ersten Satzes von 3 3) und hat offenbar den Zweck, das Folgende als höchst bedeutungsvoll hinzustellen und mit den Leitgedanken des Buches zu verbinden. Dabei geht es natürlich nicht ohne Härten ab, die von Große-Brauckmann wieder literarisch erklärt werden. Sie lassen sich aber ohne Not aus dem Zwang dieses Dialogstils verstehen. Wenn Hermas πανοῦργος ἄνθρωπος genannt wird, so ist das zu verstehen wie Sim. V 5 1 s. dort (lt[1] *callidus*, lt[2] *exquisitissimus*). ἐν πολλῇ δόξῃ: Klausel ähnlich wie Vis. II 2 6, auch I 3 4. **2** Die Greisin nimmt von der Freude an der Offenbarung eine Christenklasse aus; es sind die, welche erst noch zu büßen haben. Das wird hier nur um des Bußgedankens willen erwähnt; nach der Buße sollen auch jene sich freuen; es besteht also kein Widerspruch zum Schluß von 3 3. Freude über die Botschaft wird auch Mand. IV 3 7 vorausgesetzt. Zum Stil des präludierenden Dialogs scheint auch dies zu gehören, daß die Greisin einerseits weitere Offenbarungen versagt (κόπους παρέχειν s. zu Gal 6 17), andrerseits gleich selbst die Ueberzeugung ausspricht, daß Hermas in seiner Unverschämtheit — das Wort ist ganz in dem Sinn wie πανοῦργος 3 1 gemeint — sich weitere Offenbarungen erbitten werde. Eine ganz ähnliche Doppelheit s. 13 4. Dahinter steht letzten Endes die Tendenz des Buches zu beständiger Verlängerung: eigentlich ist jede dieser Buß-Offenbarungen die abschließende, letzte; und der Termin des Tages (2 3) ist nicht weiter erstreckbar. In Wirklichkeit schließen sich immer neue Offenbarungen mit immer erneuten Erstreckungen des Termins an s. zu Vis. II 2 4. 5 u. bes. 4 2. 3. **3** Die eigentliche Erklärung, in 3 2

Turm, dessen Bau du hier siehst, bin ich selbst, die Kirche, die dir jetzt und früher erschienen ist. Frage nun, soviel du willst, wegen dieses Turmes; ich will es dir enthüllen, damit du Freude habest samt den Heiligen.« Ich antwortete ihr: »Herrin, da du mich nun 4
einmal für würdig befunden hast, mir alles zu offenbaren, so tue es.« Da sagte sie: »Soviel an Offenbarung gut für dich ist, sollst du erhalten. Nur laß dein Herz bei Gott verharren und zweifle nicht an dem, was du siehst«. Ich fragte sie: »Herrin, warum ist der Turm über Wassern 5
errichtet?« Sie antwortete: »Ich habe dir schon vorhin gesagt, daß du verschlagen bist mit deinem Fragen (?), und du fragst genau; so erfragst du dir schließlich die Wahrheit. Höre nun, warum der Turm über Wassern errichtet ist: weil euer Leben nur durchs Wasser hindurch zum Heil gelangt ist und gelangen wird. Gegründet aber ist

bereits angekündigt, beginnt erst in 3 5; inzwischen verebbt das Proömium. Trotzdem wäre eine literarkritische Auslösung der betreffenden Sätze in 3 2. 3 und ihre Verbindung mit 3 5 zu einem ursprünglichen Text nicht angebracht, weil die hier in 3 3 vorgetragene Deutung des Turms dem Stoff sicher nicht von Anfang an eignet. Das Auffallende an dieser Deutung ist nicht dies, daß eine Frau mit einem Gebäude identifiziert wird; dafür bietet IV Esra 10 27 eine Parallele; dort erscheint Zion zuerst als klagendes Weib, dann als Himmelsstadt. Sondern auffällig ist vor allem dies, daß die Interpretin in das zu interpretierende Gemälde gewissermaßen hineintritt und sich mit einem Motiv des von ihr gezeigten Bildes identifiziert. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt aber auch hier nicht in einer Interpolationshypothese (Große-Brauckmann: die Vision sei ursprünglich von einem Engel interpretiert worden), denn Hermas bietet eine ähnliche Gleichsetzung von Bild und Deuter auch bei der anderen Interpretengestalt des Buches s. Exkurs zu Vis. V 7. Vielmehr liegt die Lösung in der Erkenntnis, daß hier verschiedene Motive zusammenstoßen, die ein und derselbe Verf. übernommen und sich angeeignet hat. Gegeben ist ihm die Vorstellung von der Himmelsstadt oder dem Himmelsturm s. Exkurs zu 2 4; ihre verchristlichende Deutung auf die Gottesstadt der idealen Kirche, das wahre Zion, ist selbstverständlich. Weiter wird vom Verf. die Gestalt der Sibylle übernommen s. Exkurs zu Vis. II 4 1 und zur Interpretin der „Visionen“ gemacht. Um sie zu verchristlichen, bezeichnet er sie als Kirche. Dem Umstand, daß die Kirche in Vis. III schon anders abgebildet ist, trägt er durch unsere Stelle Rechnung, offenbar ohne sich weiter Sorgen darüber zu machen. Während also die Identifizierung von Weib und Stadt IV Esra 10 27 eine organische heißen kann — denn Israel ist wirklich einerseits trauernde Mutter, andrerseits leuchtende Gottesstadt —, ist sie hier eine zufällige, lediglich durch die außerchristliche Herkunft der Sibyllengestalt und die Notwendigkeit ihrer Verchristlichung bedingt. An unserer Stelle hat der Verf. die Gleichsetzung ohne jede Verlegenheit betont, um zu zeigen, daß die Greisin ein Recht hat, die „Gleichnisse vom Turm“ mitzuteilen, und um auf diese Weise das eigentliche Frage- und Antwort-Spiel der Deutung einzuleiten. **4** Der erste Satz ist eine Weiterspinnung des Gesprächs zu dem Zweck, noch die folgende Mahnung anzubringen s. 4 3 10 9. Also bezieht sich ἅπαξ auf 3 2 ἀποκαλύψω γάρ σοι πάντα. **5** Das vielumstrittene πρότερον wird häufig auf den Hymnus Vis. I 3 4 bezogen. Aber dort ist nur von der Erde über den Wassern die Rede. Dieses Bedenken fällt auch nicht dahin,

der Turm durch das (Schöpfungs-)Wort des »Namens«, der voll Allmacht ist und voll Herrlichkeit, und seinen Bestand hat er von der
4 unsichtbaren Kraft des Herrn.« Ich antwortete ihr: »Herrin, groß und wunderbar sind diese Dinge. Wer sind aber die sechs Jüng-

wenn man wie Spitta sich an der verschiedenen Bedeutung des Wassers dort und hier stößt und darum die Beziehung auf das Taufwasser hier überhaupt entfernt (damit fällt dann wieder eine ausgesprochen christliche Stelle, und schließlich wird so die Hypothese von der jüdischen Herkunft des „Hirten" ermöglicht s. Einl. Nr. 2). Die Stelle Vis. II 4 1, an die Völter denkt, enthält auch nichts völlig Entsprechendes. Beziehung auf ein verloren gegangenes Stück (Große-Brauckmann hier wie bei ἄπαξ 3 4) braucht man aber erst anzunehmen, wenn sich gar keine Hilfe mehr bietet; und hier steht nicht einmal der Text fest. Was man erwartet, wenn die Greisin ihre Worte an Hermas nicht unmittelbar mit der Antwort beginnt, sondern mit εἶπά σοι einleitet, ist eine Weigerung oder ein erneutes Scheltwort — nicht darüber, daß er schon Gesagtes vergesse, sondern darüber, daß er dreist frage s. 3 1. 2 4 3. Das gehört zum Stil und hindert nicht, daß die Frage nachher doch ihre Antwort erhält. Diese Erwartung wird durch den Text von S keineswegs befriedigt εἶπά σοι, φησίν, καὶ τὸ πρότερον καὶ ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς (lt^2 *dixi tibi iam et primo et tu quaeris diligenter,* ähnlich aeth). Dagegen liest G εἶπόν σοι, φησιν, καὶ τὸ πρότερον· πανοῦργος εἶ περὶ τὰς γραφάς καὶ ἐκζητήσεις ἐπιμελῶς, und diese Lesart wird in kürzerer Form als alt ausgewiesen durch lt^1 *dixeram tibi et prius versutum te esse circa scripturas. diligenter inquirens igitur invenies veritatem.* Unpassend ist bei diesem Text nur γραφάς; man möchte in lt^1 *structuras* lesen, aber der Einfluß einer innerlateinischen Verderbnis auf G ist vorläufig unbeweisbar. Es bleibt die Möglichkeit, daß das im Text von G auffallende ἐκζητήσεις ursprünglich Substantiv und nicht Verbalform war: πανοῦργος εἶ περὶ τὰς ἐκζητήσεις καὶ ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς ἐκζητῶν οὖν εὑρίσκεις τ. ἀ. (s. die Uebersetzung, ähnlich Hilgenfeld 1881). Daraus könnten die anderen Textformen abgeleitet werden, denn das dreimalige ἐκζητ — wäre ein Anlaß zu Irrtümern. Jedenfalls aber ist nach πρότερον noch etwas gefolgt, was diesen Verweis auf Zurückliegendes erklärt. Daß trotz des (zu ergänzenden) Tadels die Greisin weiter zur Auskunft bereit ist, entspricht nur dem zu 2 3 und 3 1 geschilderten Stil. Die Deutung des Wassers auf das Taufwasser s. 2 9 7 3 Sim IX 16 2 ff. paßt natürlich nicht zu der ursprünglichen kosmischen Bedeutung des Motivs s. zu 2 4; sie stellt vielmehr die Verchristlichung des mythischen Stoffes dar vgl. I Petr 3 20. Infolge außerchristlicher Herkunft ist auch das Folgende mehrdeutig: für die Christen ist eigentlich der Jesusname bezeichnend s. 1 9 2 1; παντοκράτωρ meint aber doch wohl den Namen Gottes s. zu I Clem. Init.; ὄνομα vertritt dann die Person, so daß das Ganze eine liturgisch-pompöse Umschreibung des Begriffs „Wort Gottes" wäre, s. auch zu Vis. IV 2 4. In der Tat ist der Himmel(sturm) nach der zugrunde liegenden kosmologischen Vorstellung durch das göttliche Wort gegründet — das ist der ursprüngliche, dem Judentum entstammende Sinn des Satzes, und zum jüdischen Ursprung paßt auch die Vertretung von Gott durch ὄνομα (שֵׁם s. Stade-Bertholet Bibl. Theol. d. A. T. § 31 8). ἀόρατος δύναμις s. zu Vis. I 3 4. **IV 1** Mit den zuerst erschaffenen, also übergeordneten 6 Engeln sind die 6 oder (mit dem Herrn des Turmes) 7 Erzengel gemeint s. Sim. IX 12 7. 8 und den Exkurs zu Sim. V 6 8. Ihre Zahl schwankt auch Hen. 20 1 ff. und 90 21 in der Textüberlieferung; das erklärt sich wohl aus der Abhängigkeit der ganzen Vorstellung von dem persischen Glauben an

linge, Herrin, die den Bau ausführen?« »Das sind die heiligen Engel Gottes, die zuerst erschaffenen; ihnen hat der Herr seine gesamte Schöpfung übergeben, sie zu mehren, zu bauen und über sie zu herrschen; durch diese wird der Bau des Turmes vollendet werden.« »Wer sind aber die andern, die Steine herzutragen?« »Auch das sind 2 heilige Engel Gottes, jene sechs aber sind mehr als sie. Wenn nun der Bau des Turmes vollendet werden wird, dann werden sie sich alle miteinander freuen rings um den Turm und werden Gott preisen, daß der Bau des Turmes vollendet ward.« Ich fragte sie weiter: 3 »Herrin, ich möchte das Schicksal der Steine wissen und welches ihre Bedeutung ist.« Sie antwortete mir: »Nicht als ob du von allen am würdigsten wärest, solche Offenbarung zu erhalten — denn andere sind mehr und besser als du, denen müßten diese Gesichte (eigentlich) zuteil werden —, sondern damit der Name Gottes verherrlicht werde, ward dir bisher und wird dir künftig solche Offenbarung zuteil, um der Zweifler willen, die sich in ihrem Herzen hin und her überlegen, ob sich's so verhält, ob nicht. Sage ihnen, daß dies alles wahr ist, und nichts sich von der Wahrheit entfernt, vielmehr ist alles

6 oder 7 Amesha Spentas s. Stade-Bertholet Bibl. Theol. des A. T. II § 32 2. Daß sie eigentlich als Arbeiter am Himmelsturm kosmische Funktion haben s. zu 2 5, wird hier ganz naiv ausgesprochen, obwohl es gar nicht paßt: denn „bauen" ist zwischen „Schöpfung mehren" und „Schöpfung beherrschen" genannt. Ihr christliches Amt, die Kirche zu vollenden, das vielleicht eine christliche Umbildung des alten Völkerengel-Glaubens darstellt (s. MDibelius Die Geisterwelt 10 ff.), wird ihnen erst im letzten Satz zugesprochen. **2** Die Aussage des zweiten Satzes bezieht sich auf die gemeinsame Freude, συντελεσθήσεται οὖν (so SG) bezeichnet nur den Zeitpunkt, ist also in der Uebersetzung am besten zu subordinieren. Auch lt[1] *cum autem consummata fuerit* und aeth haben einen Nebensatz. Diese eschatologische Ankündigung scheint in die Deutung der Engel und Steine nicht eigentlich hineinzugehören; sie erklärt sich wohl aus dem besonderen Interesse, das Hermas, gerade mit Rücksicht auf seine Bußpredigt, an dem Termin des Endes nimmt, s. unten zu 8 9 und vgl. den Exkurs zu Mand. IV 3 7 Nr. 3. **3** Das auf den ersten Blick befremdliche Wort ἔξοδος S lt[1. 2] = Schicksal ist natürlich viel sinngemäßer als διαφοράν G aeth. Auf die Bitte folgt wieder eine warnende Bemerkung der Greisin: er soll sich nichts einbilden (ἀξιώτερος, Komparativ statt Superlativ, in der hellenistischen Volkssprache fast regelmäßig s. Radermacher S. 56 f., ἄξιος ἵνα s. zu Joh 1 27) und er soll die Zweifler ermahnen; auf diese, deren Rettung noch möglich ist, zielt alles ab. Diese kleine Einleitung ist stilistisch zu beurteilen wie zu 1 3 3 1 angegeben, ihr Dasein und ihr Inhalt aber weisen auf die besondere Wichtigkeit des Folgenden hin. In der Tat enthält **V—VII** das Wichtigste, was der Verf. in dieser Vision zu sagen hat. Die Beschreibung der Turmsteine d. h. der zur Gliedschaft an der Kirche unmittelbar oder nur bedingt berufenen sowie der ausgeschlossenen. Besonderer Nachdruck liegt auf der Mittelklasse; ihre Glieder können durch Buße gerettet, d. h. der idealen Kirche einverleibt werden; an sie alle ergeht der Ruf 6 7: werdet brauchbar für Gott! Der Missionsgedanke bleibt übrigens hier wie im ganzen Buch außer Betracht; alle Steine — auch die 6 1 7 1—3 genannten — verbildlichen Menschen,

5 sicher, zuverlässig und begründet. Höre nun von den Steinen, die in den Bau gelangen. Die viereckigen weißen Steine, die an ihren Rändern zusammenpassen, das sind die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen, die in Gottes Heiligkeit ihren Wandel geführt und ihr Amt als Bischöfe, Lehrer und Diakonen lauter und ehrbar zum besten der Auserwählten Gottes verwaltet haben. Teils sind sie entschlafen, teils leben sie noch; und allezeit sind sie eines Sinnes gewesen, haben unter sich Frieden gehalten und aufeinander gehört. Darum passen 2 im Bau des Turmes ihre Ränder aufeinander.« »Wer sind nun jene, die, aus der Tiefe gezogen, in den Bau eingefügt wurden und mit

---

die schon die christliche Predigt gehört haben s. 7 6. Der Turm ist nicht die empirische, sondern die ideale Kirche; um die Formung der empirischen zur idealen Christenheit d. h. um Christensünde und Christenbuße kreisen auch hier die Gedanken des Verf. Die verschiedenen Arten der Christen verdeutlicht folgende Uebersicht.

I Für die ideale Kirche ohne weiteres geeignet:	II für die ideale Kirche bedingt (nach Buße) geeignet:	III von der idealen Kirche ausgeschlossene „Christen“:
Apostel Bischöfe Lehrer Diakonen 5 1	zur Buße bereite Sünder 5 5	Kinder des Unrechts 6 1
Märtyrer 5 2	nicht mit den Heiligen verkehrend 6 2	Zweifler 7 1
Rechtschaffene 5 3	nicht friedlich 6 3	Unbußfertige 7 2
Neulinge 5 4	nicht völlig gerecht 6 4	vor der Taufe abgefallene 7 3
	Reiche 6 5—7	

In Klasse II und III reicht eigentlich die jeweils zuerst genannte Gruppe zur Schilderung der ganzen Klasse fast vollständig aus; wenn Hermas diese Klassen dann noch weiter spezifiziert, ja in einem Anhang 7 5. 6 noch auf etwaige Bußmöglichkeiten von Klasse III eingeht, so sieht man deutlich, wo seine wahren Interessen liegen vgl. unten z. d. St. **V 1** Als vortrefflichste Gruppen der ersten Klasse will Hermas zwei nennen: die Würdenträger und die Märtyrer. Im Bild hat er aber nur eine Sorte von Steinen dafür übrig, die aus der Tiefe gezogenen, die so gut an den Rändern zusammenpassen s. 2 6. Er hat diese Merkmale nun auf jene zwei Gruppen verteilt, und die Würdenträger in den viereckigen weißen zusammenpassenden Steinen verbildlicht, obwohl diese Merkmale anscheinend auch der in 5 2 genannten Gruppe keineswegs fehlen, s. Exkurs zu 2 4. Von den Würdenträgern werden hier sowohl Charismatiker, nämlich Apostel und Lehrer, als „technische“ Beamte, Episkopen und Diakonen, genannt, noch dazu in verschränkter, wohl lediglich durch die Alliteration bedingter Reihenfolge s. darüber den Exkurs zu Sim. IX 27 3. Das vielleicht erst durch die Deutung veranlaßte Motiv von dem wunderbaren Zusammenpassen der Steine wird hier sehr wirksam und offenbar höchst aktuell auf den kirchlichen Frieden gedeutet. Auf dessen Wahrung, zumal unter den Leitenden, ist Hermas besonders bedacht s. 6 3 9 9 und den Exkurs zu Sim. IX 27 3. Gerade diese Betonung der Einheit läßt aber ahnen, daß es sich hier im wesentlichen um die Größen der Vergangenheit handelt. Die Worte οἱ δὲ ἔτι ὄντες beziehen sich wohl darauf, daß die Aemter der ἐπίσκοποι und διάκονοι noch vorhanden sind; zum mindesten werden die Apostel im ganzen Buch nicht mehr als Zeitgenossen vorausgesetzt. **2** s. zu 1 9. Der βυθός,

ihren Rändern auf die anderen schon verwendeten Steine paßten?« »Das sind die, die gelitten haben wegen des Namens des Herrn.« »Ich möchte auch wissen, Herrin, wer die andern Steine sind, die vom 3
Lande gebracht wurden«. Sie sprach: »Bei denen, die sich zum Bau (von selber) begeben und nicht behauen zu werden brauchen, hat der Herr erprobt, daß sie den geraden Weg des Herrn gewandelt sind und seine Gebote gut gehalten haben«. »Wer sind aber jene, die ge- 4
bracht und zum Bau verwendet wurden?« »Es sind Neulinge im Glauben, aber Gläubige. Sie werden von den Engeln zum Tun des Guten angeleitet, da an ihnen keine Sünde gefunden wurde.« »Wer 5
sind aber jene, die sie fortwarfen?« »Das sind die Sünder, die Buße tun wollen. Sie wurden darum nicht weit weg vom Turm geworfen, weil sie für den Bau brauchbar sein werden, wenn sie Buße getan haben. Die also, die Buße tun wollen, werden, wenn sie es getan haben, stark sein im Glauben — wenn sie jetzt Buße tun, solange der Turm noch gebaut wird. Wenn der Bau aber vollendet ist, dann finden sie keinen Platz mehr, sondern werden ausgeschlossen sein,

in 2 5 kosmisch gemeint, ist hier offenbar Bild des Todesreichs, in das die Märtyrer eingegangen sind (s. G lt[1] οἱ κεκοιμημένοι καὶ παθόντες). **3** Unter den normalen gerechten Christen will Hermas unterscheiden zwischen denen, die ihre Gerechtigkeit schon eine Zeitlang bewährt haben und denen, die eben Christen geworden zu solcher Bewährung noch gar keine Zeit gehabt haben. Wieder aber (s. zu 5 1) findet er im Bild nur eine Sorte Steine für diese zwei Gruppen, die vom Lande stammenden und unmittelbar für den Bau brauchbaren s. 2 7. So muß er wieder, wie in 5 1. 2 bei der Deutung bildwidrig weiter differenzieren, und diesmal ist die Unterscheidung nicht nur gesucht, sondern geradezu unklar: μὴ λατομουμένους gibt keinen Unterschied von der in 5 4 folgenden Gruppe an; ὑπάγοντας kann auf selbständige Bewegung deuten und bildet somit den Gegensatz zu ἀγόμενοι 5 4; ὑπάγειν ist dann freilich anders zu verstehen als 5 1 6 2. Dieser Gegensatz zwischen ὑπάγειν und ἄγεσθαι wird wohl beabsichtigt sein, da in **4** ἄγεσθαι sich gut auf die Bekehrung der Neulinge beziehen läßt. Was hier über die Engel gesagt wird, soll Deutung des Bildes sein, nicht die mangelhafte Qualität der Neulinge betonen. Im Gegenteil ist mit G lt[1] aeth οὐχ εὑρέθη (S lt[2] lassen die Negation weg) zu lesen, weil die Neulinge ja nicht mit den Büßern, sondern mit den Rechtschaffenen auf die gleiche Stufe gestellt werden. **5** Nun werden die nur vor der Hand weggeworfenen Steine gedeutet, die im Bilde zuerst genannt waren s. zu 2 7. Da hier das Hauptproblem des Buches berührt wird, so tritt sofort wieder die Frage der Bußfrist in den Vordergrund s. zu Vis. II 2 4. 5. Um dies zu betonen und die einschränkende Bedingung hinzuzufügen, wird der Satz von der Brauchbarkeit der Büßer für den Bau noch einmal ohne Bild wiederholt οἱ οὖν μέλλοντες μετανοεῖν κτλ. Andrerseits bringt das Bild vom Bau wieder eine Unklarheit in die Frage des Termins; denn die eigentliche Erklärung zu νῦν im Sinn von Vis. II müßte lauten: jetzt, nachdem ihnen die Bußbotschaft geoffenbart ist. Statt dessen heißt es: jetzt, solange der Turm noch gebaut wird. Man wird zwar nach Vis. II 2 4 ergänzen dürfen: natürlich nur für die früheren Sünden, und wird betonen müssen, daß ja auch nach Vis. II 2 4. 5 der Termin nur fiktiv einheitlich ist; immerhin bedeutet die

6 und nur das bleibt ihnen, neben dem Turm zu liegen. Willst du
auch wissen, wer die zerschlagenen und weit vom Turme wegge-
worfenen sind? Das sind die Kinder des Unrechts. Sie sind gläubig
geworden, aber in Heuchelei, und keine Sünde ist von ihnen abge-
fallen. Darum finden sie keine Rettung, weil sie ihrer Sünden wegen
nicht brauchbar sind für den Bau. So wurden sie zerschlagen und
weit weggeworfen, weil sie unter dem Zorn des Herrn stehen; denn
2 sie hatten ihn erzürnt. Von den andern aber, die du in großer Zahl
daliegen sahst, die nicht zum Bau verwendet wurden, sind die einen
zu rauh, nämlich die, welche die Wahrheit erkannt haben, aber nicht
bei ihr geblieben sind und nicht mit den Heiligen Gemeinschaft ge-
3 halten haben; deswegen sind sie unbrauchbar.« »Wer sind nun die
mit den Rissen?« »Das sind solche, die etwas wider den andern auf
dem Herzen haben und nicht friedlich gegeneinander gesonnen sind,
sondern nur eine friedliche Miene aufsetzen; wenn sie aber von ein-
ander gegangen sind, dann bleibt ihnen die tückische Gesinnung im

hier gegebene Fixierung eine Verlängerung zwar nicht des Zeitraums für die nachzulassenden Sünden, wohl aber der Bußfrist. Die Botschaft des Hermas schreitet ja überhaupt von Erstreckung zu Erstreckung fort s. zu Vis. II 2 4.5 4 2.3 und den Exkurs zu Mand. IV 3 7. Es bleibt unklar, ob „neben dem Turm liegen" im Sinn einer relativen Begnadigung gemeint ist. Zahn S. 208 A. 3 denkt an die Verwendung der Steine zu Nebengebäuden, aber davon ist nichts gesagt. Höchstens wäre daran zu denken, daß die 7 5. 6 eröffnete Aussicht hier in abgeschwächtem Maße gelten könnte. Die hier jedenfalls spürbare Warnung, die Bußfrist nicht zu versäumen, hängt mit dem wesentlichsten Interesse des Buches zusammen; die Streichung der letzten Sätze, die sich nur auf die erwähnten Unstimmigkeiten zwischen Turmallegorie und Bußverkündigung stützen kann, ist eine offenbare Entgleisung der Literarkritik. Mit der Schilderung der Unbußfertigen **VI 1** könnte die Darstellung der empirischen Christenheit, aus der die Glieder der idealen Kirche ausgewählt werden, zu Ende gehen vgl. die Bemerkungen zu 5—7. Gegen alle Reihenfolge bringt Hermas nun in 6 2—7 eine Beschreibung solcher Gemeindeglieder, die offenbar noch in die Mittelklasse gehören. Denn die Art der genannten Sünden und besonders das Urteil über die Reichen 6 5—7 schließen es völlig aus, daß hier von **2** an hoffnungslos unbußfertige Sünder gemeint seien. Vielmehr will Hermas die Darstellung 5 5 offenbar noch ergänzen, so wie er 7 1—3 auch die dritte, ausgeschlossene Klasse noch einmal behandelt. Da er im Bild vom Bau keine neue Szene zu vergeben hat, so hat er unserem Abschnitt zulieb dem Bilde mit 2 8 eine dort eigentlich sinnlose Beschreibung von Steinen angefügt. Das zu 2 8 behandelte Problem erklärt sich also von hier aus aufs beste. κολλᾶσθαι τοῖς ἁγίοις wird auch Sim. VIII 8 1 gefordert — die Wendung stammt vielleicht aus dem apokryphen Zitat I Clem. 46 2 s. dort. Die Hauptschuld dieser Leute liegt im Mangel des Gemeindebewußtseins: es sind wohl synkretistisch gestimmte Christen, die nach und trotz ihrer Einweihung ins Christentum Anschluß an andere Mysterien gesucht und gefunden haben vgl. MDibelius Heidelb. Sitzungsberichte 1917 Nr. 4 S. 40 ff. **3** Zur Betonung des Friedens s. zu 5 1, zu ἔχειν (τι) κατά τινος s. zu Mt 5 23 Ign. Trall. 8 2. πονηρίαι muß hier auf die feindliche Gesinnung gehen.

Herzen. Das sind die Risse, welche die Steine haben. Die Beschädigten 4
aber sind die, welche gläubig und auch beinahe gerecht geworden
sind, aber es sitzt noch ein Teil Unrecht in ihnen. Darum sind sie
beschädigt und nicht unversehrt.« »Wer sind aber die weißen, runden, 5
Herrin, die nicht in den Bau passen?« Sie antwortete mir: »Wie
lange bist du so töricht und unverständig und mußt nach allem
fragen und kannst nichts (von selber) verstehen? Das sind die, welche
Glauben haben, aber auch dieser Welt Reichtum. Wenn Drangsal
kommt, dann verleugnen sie ihren Herrn um ihres Reichtums und
ihrer Geschäfte willen.« Ich erwiderte ihr: »Herrin, wann werden 6
sie denn brauchbar zum Bau sein?« »Wenn der Reichtum, der ihre
Freude ist, von ihnen ‚abgehauen' wird, dann«, sprach sie, »werden
sie brauchbar sein für Gott. Denn wie der runde Stein nicht vier-
eckig werden kann, wenn er nicht behauen wird und etwas von
seinem Umfang einbüßt, so können auch die Reichen dieser Welt
nicht brauchbar für den Herrn werden, wenn ihr Reichtum nicht
abgehauen wird. Lerne es zuerst an deinem eigenen Leben: solange 7
du reich warst, warst du unbrauchbar, jetzt aber bist du brauchbar
und kannst dein Heil fördern. Werdet brauchbar für Gott! Denn
auch du selber wirst als einer von diesen Steinen verwendet. Die 7
anderen Steine aber, die, wie du sahst, weit vom Turm weggeworfen
wurden und auf den Weg fielen und vom Wege auf das Oedland
rollten, das sind die, welche zum Glauben gekommen sind, aber vor

4 Vgl. das Gebet in der sog. clementinischen Liturgie Constitut. apost. VIII 11 4 ἵνα ὦσιν ἄρτιοι καὶ μηδεὶς ἐν αὐτοῖς ᾖ κολοβὸς ἢ ἀτελής (Brightman, Liturgies S. 12. Kl. Texte 61 S. 10). **5** Abermaliges Scheltwort und (scheinbare) Weigerung zu antworten s. zu 2 3 3 1; wieder ist aus dem Proömium zu schließen, daß der Verf. an dem Folgenden besonderes Interesse hat s. 6 7. Mit der θλῖψις ist Verfolgung gemeint s. Vis. II 3 4; κύριος ist hier Christus (s. aber zu Vis. I 2 1); in 6 6 wird κύριος schon wieder von Gott gebraucht. Ueber die Stellung des Hermas zum Reichtum s. Sim. I 7 ff. II. IX 30 4 ff. X 4 2 ff. Die geforderte Buße ist, wie 6 lehrt, Verlust oder Verringerung des Reichtums s. Vis. II 3 1. Man sieht aber aus **7**, daß man auch schon einen etwas Begüterten wie Hermas, zumal wenn ihm seine Güter innerlich schaden (s. Vis. II 3 1), zu den „Reichen" rechnet. Denn in dem Buch ist nirgends vorausgesetzt, daß Hermas ein großer Besitzer gewesen wäre. ὠφέλιμος τῇ ζωῇ ist ein ungeschickter Ausdruck, der Bild und Sache vermischt: „nützlich" ist der Stein (Hermas) zum Bau; für „Bau" ist hier das Heilsgut ζωή (s. zu Mand. I 2) eingesetzt. Wie 6 2—7 einen Nachtrag zur Schilderung der Mittelklasse brachte, so beschreibt **VII** drei Gruppen, die ergänzende Spezialisierungen der 6 1 dargestellten Klasse der Ausgeschlossenen bilden vgl. die Bemerkungen zu 5—7. Praktische Tendenzen der Rüge und Warnung haben den Verf. bestimmt, verschiedene Arten des Abfalls noch neben der Gruppe der υἱοὶ τῆς ἀνομίας 6 1 möglichst lebendig zu schildern. Von dieser Deutung aus sind dann die unmöglichen Bilder 2 9 entworfen worden. **1** ἀπὸ „wegen" s. 11 2 Blaß-Debrunner Grammatik[4] § 210 1. Hier ist natürlich nicht der 2 2 3 4 erwähnte Zweifel gemeint, sondern offenbar etwas Schlimmeres: Zweifel am Christentum überhaupt,

lauter Zweifel den wahren Weg, den sie fanden, verlassen. Nun irren sie, in dem Glauben einen besseren Weg zu finden, umher und leiden 2 Schlimmes, in wegloser Oede wandelnd. Die aber ins Feuer fielen und verbrannten, das sind die, welche völlig vom lebendigen Gott abfielen, und denen nie mehr der Gedanke kam zu büßen wegen ihrer 3 begehrlichen Lüste und der Schandtaten, die sie getan. Willst du nun wissen, wer die andern sind, die in die Nähe des Wassers fielen, sich aber nicht hineinwälzen konnten? Das sind die, welche die Predigt hören und sich auf den Namen des Herrn taufen lassen wollen; hernach aber, wenn sie an die Keuschheit denken, die zur Wahrheit gehört, werden sie andern Sinnes und folgen wieder ihren bösen Begier- 4 5 den.« So hatte sie die Erklärung des Turmes vollendet. Da fragte ich sie noch dreist weiter, ob denn alle die Steine, die fortgeworfen wurden und nicht in das Mauerwerk des Turmes hineinpaßten, keine Möglichkeit der Buße mehr hätten und in diesem Turm keinen Platz fänden. »Es ist möglich«, sagte sie, »daß sie Buße tun, aber nicht, daß sie in 6 diesen Turm passen. Sie werden einen andern, viel geringeren Platz erhalten, und nicht ohne daß sie vorher gepeinigt sind und die Tage ihrer Sünden voll (abgebüßt) haben. Und sie werden deswegen (an jenen Platz) gelangen, weil sie an dem gerechten Wort Anteil gehabt haben. Und nur dann werden sie aus ihrer Pein dahin gelangen,

---

der zum Suchen eines neuen Weges d. h. eines neuen nichtchristlichen Heils-Mysteriums treibt. Was bei den 6 2 genannten eine Schädigung ihres Christentums verursacht, hat hier den völligen Abfall zur Folge. Zur Ausdrucksweise vgl. II Pt 2 2. 15. In **2** sind die Abtrünnigen (εἰς τέλος ‚gänzlich' s. Sim. VI 2 3 VIII 6 4 und zu Joh 13 1) gemeint, deren Abfall sich aus ihrem unsittlichen Leben erklärt. ἀναβαίνειν κτλ. s. zu Vis. I 1 8. **3** Daß hier im Gegensatz zu allen anderen Gruppen von noch nicht Getauften die Rede ist, mag auffallen. Allein Hermas setzt offenbar eine gewisse Verzögerung der Taufe voraus, wie sie auf Grund der strengen Theorie von der einmaligen Taufbuße wohl erklärlich und auch bezeugt ist s. Windisch Taufe u. Buße 360 u. vgl. Tertullian de poenitentia 6 de baptismo 18 *cunctatio baptismi utilior est.* Dann ist der fragliche Abfall doch im Grunde Abfall vom Christentum und der Abschnitt 7 3 gehört mit Recht zu 7 1. 2; ist also nicht mit Spitta zu entfernen. Gegen Spitta hat er dann natürlich auch als Zeugnis für den christlichen Charakter des Buches zu gelten. Getauft wird offenbar noch auf den Namen Jesu s. Sim. VIII 6 4 IX 12 5. τὸν λόγον ἀκούειν ist Terminus der Missionssprache s. Mc 4 18, zu πορεύεσθαι ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν s. Sir 15 30. Mit S lt² ist ἀγνότης zu lesen; so erklären sich die Lesarten γνῶσις (?) G, *sanctitas* = ἁγιότης lt¹, *obliti sunt* = ἀγνοοῦσι aeth; μετανοεῖν steht untechnisch s. zu Mand. XI 4. **5** Durch ἀναιδευσάμενος („frech" s. P. Rylands II 141 19 f.) s. zu 2 3 wird das Folgende als ein nachträglich berührtes Geheimnis bezeichnet, das zu ergründen man eine gewisse Dreistigkeit besitzen müsse. In der Tat wird in **6** eine Offenbarung verkündet, die gegenüber der rigorosen Befristung der Buße in Vis. II 2 5 eine Ermäßigung darstellt. Dort scheint es für die Sünder, die sich erst verspätet zur Buße entschließen, kein Heil mehr zu geben; hier werden sie zwar vom Turm ausgeschlossen, scheinen aber an

wenn sie sich die bösen Werke zu Herzen nehmen, die sie getan haben. Wo nicht, so bleibt ihnen Rettung versagt — wegen der Verstockung ihres Herzens.«

Als ich nun mit meinen Fragen über dies alles zu Ende gekom- 8
men war, sprach sie zu mir: »Willst du noch anderes sehen?« Schaubegierig wie ich war, freute ich mich dieser Aussicht. Sie sah mich 2
lächelnd an und fragte mich: »Siehst du die sieben Frauen rings um

einem an Rang geringeren Platz noch unterkommen zu können. Bezeichnenderweise wird hier nur bildlich geredet (μετατεθήσονται, nicht σωθήσονται) d. h. Hermas scheint selbst über Art und Grad dieser bedingten Rettung nichts Näheres zu wissen. Er will offenbar nur den Reuigen unter den Abgefallenen einen Schimmer von Hoffnung geben. Aehnliches findet sich Sim. VIII 6 6 7 3 8 3. Anders erklären d'Alès L'édit de Calliste, Paris 1914, der an Katechumenen, und EdSchwartz Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schr. d. Wiss. Ges. Straßbg. 7) S. 3, der an Büßende denkt. Als Grund für diese hier sehr eingeschränkte Eventual-Begnadigung wird der „Anteil am gerechten Wort" genannt, den diese Abtrünnigen alle einmal gehabt haben. Spitta meint hier Anklänge an I Petr 3 18—21 herauszuhören und bezieht den Ausdruck auf die Predigt von dem Gerechten, nämlich Christus, die den Abtrünnigen nach ihrem Tode im Hades zuteil geworden sei. Eine Berücksichtigung von Buß- und Rettungsmöglichkeiten nach dem Tode, die natürlich den ganzen rigoristischen Bußernst unseres Buches in Frage stellen würde, ist aber mit keinem Wort angedeutet; bei diesen Sündern, die alle in ihrem Erdenleben schon mit dem Christenglauben bekannt waren, würde ein so nachhaltiger Erfolg der Hades-Predigt auch nicht nur mit μετέλαβον bezeichnet werden. Vielmehr zeigt gerade dieser Ausdruck, daß die christliche Predigt gemeint sein muß, die jene Menschen auf Erden hörten, fürs erste annahmen, dann aber doch verwarfen. Fraglich bleibt einzig die Herkunft des Ausdrucks. Da wir über einen aufklärenden Beleg nicht verfügen — Ex 23 8 ῥήματα δίκαια ‚gerechte Sache' ist keine Parallele —, so müssen wir annehmen, daß es sich um einen übernommenen jüdischen Ausdruck für die jüdische Missionspredigt handelt; wie wenig wissen wir im Grunde von der Kult- und Missionssprache der griechischen Juden! Die Meinung der Stelle ist also, daß die nur vorübergehende Berührung mit der christlichen Gemeinschaft auch bei späterem Abfall doch einen Rest von Heiligkeit im Menschen zurückläßt, der durch späte Buße wieder belebt eine wenn auch eingeschränkte Begnadigung erhoffen läßt. Eine ähnlich magische Anschauung liegt der Beweisführung I Cor 7 14 zugrunde und konnte mit dem apokryphen Zitat I Clem. 46 2 gestützt werden. ἀναβαίνειν s. zu Vis. I 1 3. **VIII 1—7** Die sieben Frauen (Ergänzung zur Turmbau-Allegorie). In Wirklichkeit enthält der Abschnitt eine neue Vision, der die Deutung sofort angefügt wird. Indem der Verf. aber mit βλέπεις ἑπτὰ γυναῖκας in **2** das neue Bild in das alte einzeichnet, erweckt er den Anschein, als ob es immer da gewesen sei (denn die Trägerinnen des Turmes können doch nicht gefehlt haben) und nur jetzt erst dem Hermas enthüllt werde. Das braucht weder auf Interpolation zu beruhen (Große-Brauckmann) noch auf visionärem, die Bilder vermischendem Erleben (Weinel), sondern kann einfach literarische Weiterspinnung sein, bei der sich dann der Anteil eigenen Erlebens weder behaupten noch bestreiten läßt. Das Lächeln kann dem Eifer des Hermas gelten, kann aber auch das bei Theophanien oft erwähnte Lächeln einer himmlischen Person sein s. zu Vis. I 1 8.

Die sieben Frauen. Der Inhalt des Abschnitts ist eigentlich ein paränetischer: wer die genannten sieben Tugenden übt, kann „leben“ oder im Turm wohnen. Es ist also eigentlich ein Tugendkatalog, der hier geboten wird s. den Exkurs zu Rm 1 31. Und zwar scheint die Gruppierung mit Glauben am Anfang, Liebe am Ende darauf zu deuten, daß die christliche Zweiheit πίστις ἀγάπη, der Ersatz der alten urchristlichen Trias s. zu I Thess 1 3, vorausgesetzt wird s. zu Ign. Eph. 14 1 Barn. 1 6 2 2 II Petr 1 5—7. Vgl. auch die Aufzählung Acta Pauli et Theclae 17 p. 247 Lipsius ἵνα . . . πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας. Aber während man hier eine Art Sachordnung bemerkt, läßt sich unsere Anordnung ebenso wie die verwandte in Sim. IX 15 2 nicht gedanklich erklären. Das liegt zum Teil daran, daß über der ganzen Reihe als Prinzip nicht irgendeine religionspsychologische Erwägung, sondern die heilige Zahl steht, die Sieben (in Sim. IX die Zwölf), die aufgefüllt werden muß (vgl. zur Sieben JHGraf Die Zahl „Sieben“ Bern 1917). Die Gruppierung ist auch nicht einheitlich überliefert; S, das Zitat bei Clemens Alex. Strom. II 55 3 und lt^2 lesen nach πίστις und ἐγκράτεια: ἁπλότης ἐπιστήμη ἀκακία σεμνότης ἀγάπη, während G lt^1 die ἐπιστήμη erst hinter der σεμνότης anführen. Da aber in 8 7 S und lt^2 der späteren Stellung von ἐπιστήμη Recht geben, so wird der G-Text in 8 5 vorzuziehen sein. In aeth scheint noch eine andere Reihenfolge (ἁπλότης am Ende) bezeugt und, wohl unter dem Einfluß anderer Listen (s. Barn. 1 6) die Fröhlichkeit an Stelle der ἐπιστήμη aufgenommen zu sein. Man hat also schon im Altertum die Reihenfolge nicht als zwingend betrachtet; dann aber natürlich auch nicht die Verbindung der verschiedenen Tugenden. Die Behauptung, daß eine Tugend die Tochter der vorhergehenden sei, eine also aus der andern hervorgehe, entspricht weniger psychologischer Ueberlegung — denn inwiefern gebiert die σεμνότης die ἐπιστήμη und diese die ἀγάπη? — als dem in solcher Literatur geläufigen literarischen Schema der Kette. Vgl. zu II Petr 1 5—7 und MDibelius Der Brief des Jakobus (Meyers Kommentar) S. 92 ff.; dort weitere Beispiele; s. auch Mand. V 2 4. Die Verknüpfung wird also nicht sonderlich ernst genommen, vollends das Mutter-Tochter-Verhältnis nicht. Denn wenn in 8 5 der Glaube die Mutter aller dieser Tugenden genannt wird, so müßten entgegen der vorigen Behauptung alle Tugenden als Schwestern gelten. Im Grunde wird auf die Verwandtschaft kein Wert gelegt; sie wird auch in der Darstellung nicht etwa durch verschiedenes Alter der Frauen zum Ausdruck gebracht. Wesentlicher ist die Voraussetzung der Verwandtschaftsangaben, die Personifikation der Tugenden. Sie war in der Gedankenwelt der Griechen üblich geworden s. z. B. Ps. Cebes Tabula 20 3, wo der Chor der Frauen geschildert wird, zu denen die Παιδεία den von den Lastern gereinigten Menschen schickt ἡ μὲν πρώτη, Ἐπιστήμη, ἔφη, καλεῖται, αἱ δὲ ἄλλαι ταύτης ἀδελφαί, Ἀνδρεία, Δικαιοσύνη, Καλοκἀγαθία, Σωφροσύνη, Εὐταξία, Ἐλευθερία, Ἐγκράτεια, Πραότης. Diese Personifikation war aber auch bereits in das griechische Judentum übergegangen s. die Beilage 2 zu Rom. Die allegorische Erklärung biblischer Texte nötigt zur Verbindung von Personen und Ideen, die mysterienartige Form der Darstellung gibt den allegorischen Figuren gewissermaßen ein mythisches Leben. So wird von Philo de cherub. 43 ff. p. 147 die Vermählung Gottes mit den Tugenden dargestellt und an den heiligen Frauen des AT illustriert. In der Welt orientalisch beeinflußter Mysterien aber werden die personifizierten Tugenden natürlich auch als gute Geister gewertet wie die Laster als Dämonen. So begegnen Corp. Herm. 13 8 ff. als δυνάμεις θεοῦ folgende Tugenden: γνῶσις θεοῦ, γνῶσις χαρᾶς (vielleicht ist einfach χαρά zu lesen s. die Forts.) ἐγκράτεια καρτερία δικαιοσύνη κοινωνία ἀλήθεια — ἀγαθὸν ζωὴ φῶς — also auch hier — da die drei letzten Prädikate abzuziehen sind (Reitzenstein Poimandres 231 f.) — die Zahl 7! Reitzenstein Iran. Erlösungs-Mysterium 160 ff. sucht den letzten Ursprung solcher Listen in den Aufzählungen göttlicher Eigenschaften in indischen Brahmana-Texten. Aber das dürfte mindestens

den Turm?« »Ich sehe sie, Herrin«, sagte ich. »Nach dem Befehl des Herrn wird dieser Turm von ihnen getragen. Nun sollst du ihre Bedeutung hören. Die erste von ihnen, die die andern alle stützt (?), 3 heißt Glaube; durch sie werden die Auserwählten Gottes gerettet. Die 4 zweite, die geschürzt und mannhaft dasteht, heißt Enthaltsamkeit; sie ist die Tochter des Glaubens. Wer ihr nachfolgt, ist selig in seinem Leben, denn allen bösen Werken bleibt er fern; er lebt des Glaubens, ewiges Leben zu erlangen, wenn er sich jeder bösen Begierde enthält.« »Herrin, wer sind nun die übrigen?« »Eine ist der anderen 5 Tochter, und sie heißen Lauterkeit, Unschuld, Heiligkeit, Weisheit und Liebe. Wenn du die Werke ihrer Mutter alle tust, kannst du das Leben erlangen«. »Herrin«, sagte ich, »ich möchte wissen, was 6 jede von ihnen für eine Kraft besitzt.« Sie sagte: »Höre, welche Kräfte sie haben. Ihre Kräfte stützen sich gegenseitig und folgen eine 7

---

nicht ihre einzige Grundlage sein. — Kraft dieser Siebenzahl fügt sich die ganze Vorstellung auch dem ursprünglich kosmischen Bild vom Turm ein: es sind kosmische Sieben s. zu 2 5, mit denen die Tugenden hier gleichgesetzt werden. Eine literarische Abhängigkeit unserer Liste von den genannten ist angesichts der Häufigkeit solcher Aufzählungen schwerlich zu beweisen s. zu Sim. IX 15 2 und Barn. 2 3.

3 ἡ κρατοῦσα τὰς χεῖρας könnte auf die eigenen oder die Hände der anderen gehen; das erste ist sachlich unwahrscheinlich, im zweiten Fall würde man einen Zusatz erwarten. Zahn S. 502 ff. hat die Uebersetzung vorgeschlagen: „die stark an den Händen ist". Allein trotz des Hinweises auf die lasttragenden Jungfrauen Sim IX 2 4 ist diese Erklärung befremdlich, denn die Frauen hier sind, wie Zahn selbst empfindet, nur künstlich mit dem Turmbild verbunden; ihre Trägerfunktion wird gar nicht berücksichtigt. Sowohl lt[1] *quae continet manu* wie die freiere Wiedergabe Clemens Alex. Strom. II 55 3 ἡ συνέχουσα τὴν ἐκκλησίαν weisen auf eine andere Bedeutung von κρατοῦσα, ebenso wohl auch aeth *quae tenet* (ohne Objekt). Danach würde man erwarten, daß κρατεῖν das Verhältnis der πίστις zu den andern Tugenden im Sinne von 8 5 ausdrückt; zu lesen wäre also ἡ κρατοῦσα τὰς ἑτέρας (s. κρατοῦνται 8 7) oder allenfalls ἡ κρατοῦσα (so daß τὰς χεῖρας falsche Ergänzung wäre). Von πίστις werden zwei Bedeutungen vorausgesetzt: einmal erscheint der Glaube in der Reihe der christlichen Tugenden als eine von ihnen s. Exkurs zu Rm 4 25 unter *h*: insofern ist er nach 8 4 die Mutter nur der nächsten Tugend, d. h. das erste Glied der Kette. Zugleich aber soll er als Basis des Christentums gewertet werden (vgl. etwa *e* in dem genannten Exkurs); insofern ist er nach 8 5 die Mutter aller anderen Tugenden. **4** Die ἐγκράτεια wird ein Hauptthema christlicher Predigt in der nachapostolischen Zeit s. zu Act. 24 25 und Mand. I. VIII. Auch hier ist zu bemerken, daß jede Beziehung auf die Vorgeschichte von Vis. I fehlt. **5** Zum Text s. den vorigen Exkurs. ἁπλότης s. zu Mand. II. ἀκακία erscheint auch Vis. I 2 4 II 3 2 in der Nachbarschaft der ἁπλότης; auch das spricht für die in der Uebersetzung wiedergegebene Reihenfolge des G-Textes. σεμνότης s. zu I Tim 2 2 und vgl. Mand. IV 1 3. ἐπιστήμη bezeichnet bei den LXX die rationale Weisheit, oft neben σύνεσις oder σοφία; ähnlich wird es in unserer Liste gemeint sein s. zu Barn. 2 3. Die μήτηρ ist die πίστις s. zu 8 3. **7** Ueber die gegenseitige Unterstützung der Tugenden und ihre

aus der anderen, so wie sie geboren sind. Aus dem Glauben entsteht die Enthaltsamkeit, aus Enthaltsamkeit Lauterkeit, aus Lauterkeit Unschuld, aus Unschuld Heiligkeit, aus Heiligkeit Weisheit, aus Weis-
8 heit Liebe. Und alle ihre Werke sind rein, heilig und göttlich. Wer ihnen dient und an ihren Werken festzuhalten vermag, der wird seine Wohnung im Turm unter den Heiligen Gottes haben.«

9 Ich fragte sie auch wegen des Zeitpunktes, ob das Ende schon da sei. Da rief sie mit lauter Stimme: »Du törichter Mensch, siehst du nicht, daß am Turm noch gebaut wird? Erst wenn der Turmbau vollendet sein wird, ist das Ende da. Aber bald wird er fertig werden. Frage mich nichts mehr. Dir und den Heiligen sei's genug mit
10 dieser Erinnerung und der Erneuerung eures Geistes. Aber es ward nicht für dich allein offenbart, sondern damit du es allen kundtust.

11 Ich gebiete dir nun als nächstes, Hermas, nach drei Tagen — denn erst mußt du selbst zum Verständnis gelangen — diese Worte, die ich dir sagen werde, alle vor den Ohren der Heiligen zu wiederholen, damit sie sie hören, danach tun und so von ihren Sünden rein
9 werden und du mit ihnen: Höret mich meine Kinder! Ich erzog euch in lauter Einfalt, Unschuld und Heiligkeit im Blick auf die Barmherzigkeit des Herrn, der seine Gerechtigkeit hat auf euch herabtauen lassen, euch gerecht und heilig zu machen, frei von aller Sünde und

---

Verkettung in der Liste s. den Exkurs zu 8 2. **8** Zur Verheißung s. Vis. I 3 2 II 2 7. Die Christen heißen hier „Heilige Gottes“: auch dies ist wohl eine jüdische Selbstbezeichnung s. Exk. zu Rm² 15 25. **9** Ein Nachtrag zur Turmallegorie, der mit den Frauen gar nichts zu tun hat. Man möchte vermuten, daß er (vom Verf.) eingefügt sei, um allzu lebhafte eschatologische Erwartungen richtig zu stellen. Der Abschnitt bezieht sich auf 4 2 5 5 zurück und will zeigen, daß das dort erwähnte Ende des Turmbaus die συντέλεια ist scil. τοῦ αἰῶνος s. Sim. IX 12 3 und zu Mt 13 39. Durch die Anrede ἀσύνετε und den lauten Ruf der Frau wird wieder die Wichtigkeit der folgenden Auskunft unterstrichen; ebenso durch den scheinbaren Abbruch des Gesprächs, nach dem die neue Offenbarung in Vis. III 9 befremdlich wirken muß s. zu 2 3 3 1 f. 4 3. **10 11** enthält die ungeschickte Ueberleitung zu Vis. III 9 s. den Exkurs zu 1 2; ungeschickt darum, weil in **10** eine nach 3 1 4 3 selbstverständliche Bemerkung die Gemeinde erwähnt, während **11** in scheinbarer Anknüpfung daran einen Befehl zur Mitteilung an die Gemeinde bringt, der sich aber nicht auf die bisher behandelte Allegorie, sondern auf den in Kap. 9 enthaltenen Text bezieht. Dieser selbst wäre wie der in Vis. II 2. 3 übermittelte ein Himmelsbrief zu nennen, wenn er schriftlich übergeben würde. Die Angabe, daß Hermas erst nach 3 Tagen zum rechten Verständnis gelangt, ist eine vom Himmelsbrief stammende Kennzeichnung der Heiligkeit des Textes s. den Exkurs zu Vis. II 1 4. Von den πονηρίαι, die nach den Schlußworten auch bei Hermas vorausgesetzt werden, gilt das zu 2 2 Bemerkte. **IX** Die Paränese der Kirche an die Gläubigen. Die Frau redet im folgenden wirklich als Kirche. Außer dem Umstand, daß sie einen formulierten Text offenbart (aber nicht schriftlich), erinnert sie hier in nichts an die Sibylle. Die Kinder, die sie anredet, sind natürlich die Gläubigen; aber

Verkehrtheit; ihr aber wollt von eurer Sünde nicht ablassen. Nun 2
höret auf mich und haltet Frieden unter euch, seht nacheinander,
nehmt euch einer des andern an und verbraucht nicht für euch allein,
was Gott geschaffen hat, sondern spendet von eurem Ueberfluß (?) auch
den Bedürftigen. Denn manche machen ihren Körper krank durch 3
vieles Essen und schaden ihm so; bei denen aber, die nichts zu essen
haben, leidet der Körper Schaden, weil sie keine genügende Nahrung
bekommen, und so muß ihr Leib zu Grunde gehen. Diese Unmäßig- 4
keit (?) ist euch schädlich, die ihr besitzt und die Bedürftigen nicht

---

auch Hermas könnte seine Kinder so anreden, wenn die im Exkurs zu Vis. II 2 3 vorgetragene Deutung richtig ist. Der Stil ist der der Paränese: eine Reihe von Ermahnungen wird durch die gleiche Adresse zusammengehalten s. MDibelius Der Brief des Jakobus (Meyers Kommentar) S. 1 ff. Vgl. im übrigen den Exkurs zu Vis. III 1 1. **1** Das Nebeneinander von ἁπλότης ἀκακία σεμνότης s. auch Mand. II 1. 4. στάξας s. Ps. 71 6, wo ein wohl auch ursprünglich auf Gott geprägtes Bild vom orientalischen Hofstil auf den König umgedeutet wird s. auch Jer 49 18 51 6. Gerechtigkeit erscheint hier als Gabe, die Gott herabträufeln läßt, aber die Erziehung der Kirche muß die Gläubigen für diese himmlische Gabe bereiten; der Finalsatz gehört also zu στάξαντος. παῆναι s. Vis. I 3 3; διά ‚im Blick auf' s. zu Rm 3 25. **2** Die Paränese bewegt sich in traditionellen Wendungen und berührt sich infolgedessen mit Bibelworten (hier I Thess 5 13 Rm 15 7), ohne daß deshalb bewußte Zitierung anzunehmen wäre. ἐπισκέπτεσθαι wird durch Mand. VIII 10 Sim I 8 Jac 1 27 am besten illustriert. Der letzte Satz betrifft das Problem des Besitzes, das für Hermas im Gegensatz zum früheren Urchristentum so wichtig ist s. Vis. I 1 8 Sim. II. Daß der Text μεταλαμβάνετε ἐκ καταχύματος, ἀλλὰ μεταδίδοτε Schwierigkeiten machte, zeigt lt^2 *nolite soli quae deo creata sunt accipere infrunite, sed date.* Dann müßte ἐκ καταχύματος μεταλαμβάνειν ‚aus der Brühe fischen' sprichwörtliche Redensart sein = ‚für sich ergattern' (Preuschen Handwörterbuch). Wahrscheinlicher ist mir, daß κατάχυμα hier in der noch nicht belegten, aber ohne weiteres abzuleitenden Bedeutung ‚Ueberfluß' steht und daß nach lt^1 *nolite . . . percipere. abundantius etiam impertite* zu konjizieren ist μεταλαμβάνετε, ἀλλ' ἐκ καταχύματος μεταδίδοτε. Die Tendenz der Aeußerung richtet sich vor allem gegen eigennütziges Verhalten der Reichen, das Sünde ist s. 9 4. 5. Aber nun steht in **3** eine ganz rationale und ganz einseitig auf das Essen zugespitzte Bemerkung dazwischen, die nachweist, daß dieses Verhalten körperlich schädlich ist — für den Reichen wie für den Armen. Die Annahme liegt nahe, daß Hermas hier ein aus anderen Zusammenhängen stammendes fremdes Motiv in seine Paränese aufgenommen hat. Die Warnung, Ueppigkeit beim Essen schädige den Körper, ist der stoischen Tradition geläufig s. Musonius p. 97. 99. 101. 104 Hense, Clemens Alex. Paedag. II 2 2 5 2 7 3, Seneca ep. XVIII 5 (108) 18, Comicorum Att. Fragmenta ed. Kock III 442 (Adespota frgm. 179) Ps. Lucian Cynicus 9. Stoisch ist auch die Mahnung, den ärmeren Genossen oder Mitmenschen mitzuteilen s. Musonius p. 101 Hense (ἁμαρτάνει) ὁ μὴ νέμων τὰ ἴσα τοῖς συνεσθίουσιν (I Cor 11 20 f.!), sowie das bei Stobaeus erhaltene Epiktet-Fragment p. 468 Nr. 24 Schenkl. Beide Gedanken sind hier nach dem Gegenseitigkeitsprinzip, das Paulus II Cor 8 14 proklamiert und von dem Sim. II bei Hermas ausgeht, zusammengefügt. Aber in **4** wird auf die andere Seite

5 teilnehmen laßt. Denkt an das kommende Gericht! Sucht also, ihr
Reichen, die Hungernden auf, solange der Turm noch nicht vollendet
ist, denn nach seiner Vollendung werdet ihr gerne Gutes tun wollen,
6 aber keine Gelegenheit mehr dazu haben. So gebt denn acht, ihr, die
ihr stolz seid auf euren Reichtum, daß die Bedürftigen nicht seufzen
müssen und ihre Seufzer zum Herrn emporsteigen, und daß dann nicht
euch samt euren Schätzen die Tür des Turmes verschlossen werde.
7 Nun wende ich mich zu euch, die ihr Führer der Kirche und ihre
Vorsitzenden seid. Werdet nicht Giftmischern gleich! Denn die Gift-
mischer tragen ihre Tränklein in Büchsen; so tragt ihr euer giftiges
8 Gebräu im Herzen. Verstockt seid ihr und wollt euer Herz nicht reinigen
und nicht reinen Herzens euren Sinn einträchtig zusammenschließen,
9 daß ihr Erbarmen fändet bei dem großen König. So gebt nun acht,
meine Kinder, daß solche Spaltungen euch nicht des Lebens berauben.
10 Wie wollt ihr die Auserwählten des Herrn erziehen, wenn ihr selber
keine Zucht habt! Erzieht euch also gegenseitig und haltet Frieden
miteinander, damit ich nun auch voll Freude vor den Vater treten
kann, eurem Herrn über euch alle Rechenschaft abzulegen!«

---

und in **5** auf die rationale Motivierung gar keine Rücksicht mehr genommen — ein deutlicher Beweis dafür, daß Hermas hier ein fremdes Motiv aufgesetzt hat. Zur Beurteilung solcher Unstimmigkeiten ist aber in der Paränese zunächst die Traditions-, und nicht die Literarkritik zuständig. Die Einführung des Gerichtsgedankens klingt an Bußpredigten wie die Wehe-rufe im Henochbuch 94 ff. an, vgl. auch Jac 5 1 ff.; aber man muß sich erinnern, daß unser Verf. zu Christen redet s. Barn. 21 3. Vgl. zum Gedanken den Exkurs zu Sim. II 5. **6** Ein altes paränetisches Motiv s. Dt 24 15 Ps 11 6 78 11 vor allem aber Jac 5 4. Dort bezieht sich die Warnung speziell auf den Arbeitslohn und das entspricht der jüdischen Tradition s. zu Jac 5 4. Hier ist sie allgemeiner gehalten; das dürfte in diesem Fall das Spätere sein. Hermas hätte das Motiv also (aus Jac oder sonst aus der Tradition) übernommen und verallgemeinert vgl. auch Vis. I 1 8. **7** Mit den προηγούμενοι sind die Vis. II 2 6 4 3 III 1 8 erwähnten Personen gemeint; fraglich ist nur, ob πρωτοκαθεδρίτης hier den Titel (vgl. dann Clemens Alex. Strom. VI 106 2 πρωτοκαθεδρίᾳ τιμεῖσθαι) oder eine Rüge (vgl. Mk 12 39 parr. s. z. St., Irenaeus IV 41 1 *principalis consessionis tumore elati*) bedeutet. lt[1.2] stimmen für das Letztere, sind aber vielleicht durch die Evangelienstelle irregeführt; denn die Parallele προηγούμενοι legt das erste nahe. Die folgenden Worte freilich zeigen, daß allerlei, auch Uneinigkeit, an den Vorstehern zu rügen ist. Der Vergleich mit den Giftmischern gehört in den Rahmen der Vergleiche zwischen τέχναι und ἀνθρωπίνη φύσις, wie sie zu Vis. I 3 2 als dem Verf. bekannt nachgewiesen sind. Wir dürfen also auch hier literarisches Erbgut vermuten, obwohl ich eine passende Parallele nicht nachweisen kann. Man weiß eigentlich nicht recht, worin das „Gift" in diesem Fall besteht — auch das ist ein Beweis dafür, daß das Bild nicht neu geprägt ist. Von einem κιβώτιον mit vielen πυξίδες darin als dem Handwerkszeug einer Zauberin erzählt Ps. Lucian, Lucius 12 ff. **8** Bei der Erklärung von συγκεράσαι hat man an die διχοστασίαι 9 9 zu denken. Der große König ist Gott s. zu Mt 5 35. **9** Die τέκνα sind diesmal die Vorsteher, wie **10** zeigt. Hier klingt das Motiv der Erziehung der

Als sie aufgehört hatte zu mir zu reden, kamen die sechs Jüng- 10
linge, die gebaut hatten, und trugen sie zum Turm fort, und andere vier hoben die Bank auf und trugen auch sie zum Turm; deren Angesicht konnte ich nicht sehen, denn sie wandten mir den Rücken zu. Während sie dahinzog, bat ich sie, mir noch eine Offenbarung zu ge- 2

Erzieher an s. zu I Tim 3 5. Die Kirche nennt Gott den „Vater"; sie ist als eine Art Anwalt der Christen vor Gottes Thron gedacht, so wie Michael nach jüdischem Glauben das Gottesvolk vertritt s. Dan 12 1 Henoch 20 5. Die unter den Gemeindevorstehern offenbar vorhandenen Spaltungen bereiten dem Hermas besondere Sorge s. Sim. VIII 7 4 IX 31 5. 6 und den Exkurs zu Sim. IX 27 3. **X—XIII** Nachtrag über die drei Gestalten der Greisin. Das Wesentliche über den Inhalt dieses Nachtrags ist bereits im Exkurs zu Vis. II 4 1 gesagt. Was hier gedeutet wird, war zum größten Teil noch gar nicht erzählt und muß in 10 1—5 erst nachgeholt werden. Was aber schon beschrieben war, das greisenhafte Aussehen der Frau und das Sitzen auf der Bank, erfährt hier eine Deutung, die zu der vorigen im Widerspruch steht s. zu 11 2. Der Nachtragscharakter des Ganzen ist also offenbar. Aber es ist doch fraglich, ob man von einem späteren Einschub — durch den Verf. oder durch einen Fremden — reden darf. Denn erstlich gehören solche Nachtragsvisionen zum Stil des Ganzen s. zu Vis. II 4 1, und zweitens ist hier eine Naht nicht erkennbar, da 10 1 notwendig für den Schluß der Erzählung, aber doch in sich selbst kein genügender Abschluß ist (gegen Spitta S. 287 ff.). Endlich wird die Schilderung 10 3 ff. in Vis. IV 2 2 vorausgesetzt. Man wird also damit rechnen müssen, daß Hermas hier eine nachträgliche Ausdeutung vorträgt, die ihm erst nach der Niederschrift von Vis. I und II — ob unter dem Einfluß wirklicher Gesichte, wissen wir nicht — zum Bewußtsein gekommen ist. Daß an diesem Nachtrag viel „Literatur" ist, sieht man am besten an den drei Gleichnissen, die jede der drei Gestalten der Greisin zu erläutern bestimmt sind s. zu 11 3 12 2 13 2. Aber auch die ganze Art der nachträglichen weiteren Ausdeutung bereits vorgetragener und erklärter Bilder ist in diesem apokalyptischen Stil üblich und gilt als geistreich. Besonders interessant ist das Urteil über die Kirche, das sich in diesem Abschnitt ausspricht: die Kirche bessert sich zusehends (es ist hier natürlich die empirische und nicht wie in der Turmallegorie die ideale Kirche gemeint). Diese Besserung ist als Wirkung der Buße gedacht, die das ganze Buch empfiehlt s. zu 12 2, obwohl nach Vis. II 4 III 1 die Bußpredigt des Hermas der Christenheit noch nicht bekannt geworden sein sollte s. zu Vis. IV 3 6. Und zugleich geht die Besserung der Kirche der Vervollkommnung des Hermas parallel, und man sieht wieder, in welchem Maße das Leben des Hermas typisch dargestellt ist, vgl. den Exkurs zu Vis. II 2 3 und Einl. Nr. 2. So steht diese dem Vorigen widersprechende Ausdeutung der Frauengestalt neben anderen widerspruchsreichen Partien des Buchs; man wird auch darum diesen Abschnitt nicht einem anderen Verf. zuerkennen können. **1** Hier zeigt sich deutlich, daß neben der Sechszahl auch die Vier selbständige Bedeutung hat, wie zu Vis. I 4 3 behauptet ist vgl. unten 13 3. Die Haltung der vier Engel erklärt sich wohl aus ihrer von Hermas nicht mehr ganz verstandenen kosmischen Bedeutung: eigentlich müßte jeder nach einer anderen Weltecke hinsehen; Hermas läßt sie einfach „abgewendet" sein. Die Sechs steht als heilige Rundzahl ohne Rücksicht auf die Vorstellbarkeit des Vorgangs, die in I 4 3 besser gewahrt ist. Aber auf die Vorstellbarkeit nimmt Hermas überhaupt keine Rücksicht, sonst müßte man bei **2** fragen, ob das Gespräch

ben über die drei Gestalten, in denen sie mir erschienen war. Sie antwortete: »Wenn dir dies kund werden soll, so mußt du einen an- 3 dern fragen«. — Sie war mir nämlich, ihr Brüder, beim ersten Gesicht im vergangenen Jahr als ganz alte Frau erschienen, sitzend auf einem 4 Sessel. Beim zweiten Gesicht sah sie jünger aus — nur Haut und Haare waren noch greisenhaft — und stand, während sie mit mir 5 sprach; auch war sie fröhlicher als beim ersten Mal. Beim dritten Gesicht war sie ganz jugendlich, strahlte von Schönheit — nur greisenhaftes Haar hatte sie noch — und war ganz fröhlich; übrigens saß 6 sie auf einer Bank. — Diese Offenbarung zu verstehen grämte ich mich sehr. Da sah ich des Nachts im Gesicht die Greisin, und sie sprach zu mir: »Jedes Gebet muß durch Selbstdemütigung unterstützt werden; darum faste, dann wirst du empfangen, worum du den Herrn bittest.« 7 Ich fastete also einen Tag lang, und in der folgenden Nacht erschien mir ein Jüngling und sprach zu mir: »Was betest du immerfort um Offenbarungen? Gib acht, daß nicht das viele Beten deinem Körper 8 schade! Es ist genug für dich mit diesen Offenbarungen. Kannst du denn noch gewaltigere Offenbarungen sehen als dir zuteil wur- 9 den?« Ich gab ihm zur Antwort: »Herr, nur um dies eine bitte ich,

noch denkbar sei, nachdem die Frau von den Jünglingen bereits fortgetragen ist. **3—5** enthält nun die nachgetragene Beschreibung ihres Aussehens. Wenn man fragt, warum Hermas mit dieser nachholenden Darstellung und Deutung nicht bis zum letzten Auftreten der Frau in Vis. IV gewartet habe, so ist darauf wohl zu antworten, daß dort die Kirche als die glückliche Braut des Herrn in der Endzeit erscheint, während es hier Buß- und Besserungsstufen abzubilden galt. Diese Darstellung paßt darum mehr zu Vis. III als zu Vis. IV. **3** Zwischen Vis. I und II soll ein Jahr liegen s. II 1 1, III aber ist nach 1 2 zeitlich nicht weit von I entfernt: darum περυσινῇ. **4** ὄψις s. zu Vis. V 1. Weder von dem veränderten Aussehen noch von der Heiterkeit war in Vis. II die Rede; vielmehr wurde in II 4 1 die Frau offenbar genau so greisenhaft vorgestellt wie in Vis. I. **5** εἰς τέλος s. zu 7 2. **6** Trotz der eben gemachten Angabe über die Verjüngung nennt Hermas die Frau hier πρεσβυτέρα; es kommt ihm eben in 10 3—5 nur auf die Deutung, nicht auf die Anschauung an. ταπεινοφροσύνη technisch für Fasten wie Sim. V 3 7 und vielleicht schon Col 2 18. Man beachte den Unterschied gegenüber Mt 7 7 und vgl. zu Did 1 3. Eine ähnliche Anweisung zur Vorbereitung einer Vision IV Esra 9 23 ff. **7** ὑπὸ χεῖρα steht auch Vis. V 5 Mand. IV 3 6 in der uns sonst nicht belegbaren, aber durch beide lat. gesicherten Bedeutung „fortwährend“; ihre Entstehung läßt sich aus den Papyri begreifen. Dort begegnet ὑπὸ χεῖρα mehrfach in der Bedeutung „bei Gelegenheit“ (BGU V, Proömium des „Gnomon“ Zeile 2 f. καὶ τῶν ὑπὸ χεῖρα αὐτῷ π[ρ]οσγεγονότων „was ihm — dem Tarif — gelegentlich zugewachsen ist“; s. auch P. Teb. I 71 15 P. Amh. II 136 17); daraus hat sich „bei dieser Gelegenheit“ entwickelt und zwar = „sofort“ (P. Petrie 20, 2 7) wie = „soeben“ (P. Lond. II 190 8 p. 254) — und ebenso auch die von Hermas vorausgesetzte Bedeutung „bei jeder Gelegenheit, fortwährend“. Auch IV Esra 5 15 ff. nimmt der Offenbarungsengel Rücksicht auf den körperlichen Zustand des Visionärs. Hier aber soll die Mahnung vgl. 1 6 wie die in 8 folgende Abweisung und das in **9** ausgesprochene Scheltwort wohl vor allem

daß mir die Offenbarung über die drei Gestalten der Greisin völlig zuteil werde«. Er antwortete mir: »Wie lange wollt ihr noch Toren sein? Aber freilich, euer Zweifel macht euch dazu und dies, daß ihr euer Herz nicht zum Herrn erhebt.« Ich gab ihm zur Antwort: »Doch 10
von dir, Herr, werden wir es deutlich erfahren.« »Höre«, sagte er, 11
»(die Deutung) der drei Gestalten, nach denen du fragst. Warum er- 2
schien sie dir im ersten Gesicht als Greisin und auf einem Sessel sitzend? Weil euer Geist greisenhaft und schon gealtert war, und keine Kraft mehr hatte vor lauter Schwachheit und Zweifel. Denn 3
wie die Greise, die keine Hoffnung auf Verjüngung mehr haben und nichts mehr erwarten als ihren Tod, so waret auch ihr; geschwächt durch eure Geschäfte hattet ihr euch dem Trübsinn überlassen und eure Sorgen nicht auf den Herrn geworfen. Eure Seele war gelähmt

wieder auf die Bedeutung der folgenden Offenbarung hinweisen s. zu 2 3 3 1. 2 8 9. Jülicher Gleichnisreden I² 205 schließt aus dem Plural, daß Hermas sich an Mc 4 gebildet habe. Der Einfluß geht aber wohl eher von der auch hinter Mc 4 stehenden Anschauung aus, daß göttliche Geheimnisse den Menschen unzugänglich seien; daher wird das Scheltwort hier auf eine Mehrzahl bezogen. Zum Zweifel s. 3 4 4 3; zu ἔχειν τ. καρδίαν πρός verweist Funk mit Recht auf die Praefatio in der Messe, wo auf ἄνω τὸν νοῦν geantwortet wird ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον (Const. ap. VIII 12; Brightman Liturgies eastern and western p. 14). **XI 2** Hier ist der Widerspruch zu Vis. II 4 1 besonders offenbar (vgl. den Exkurs dort z. St.), zugleich aber auch dessen tiefster Grund: an der ursprünglichen Sibyllengestalt ist beides, Alter und Sitz, typisches Würdeprädikat, und in diesem Sinn hat Hermas dort wenigstens das Alter aufgefaßt und auf die ideale Kirche übertragen; hier aber versucht er von den Gedanken über die empirische Kirche aus, wie sie Vis. III beherrschen, das Bild der Sibylla Ecclesia zu deuten, und diese ihm nun aufgegangene Deutung hat er in 10 3—5 in das Bild der Frau hineinkorrigiert. ἀπό für ἐκ s. Blaß-Debrunner Grammatik⁴ § 210 1. **3** ἀκηδία steht Ps 118 28 Sir 29 5 Is 61 3, Lucian Hermotimus 77 (neben κάματος und ἀγρυπνίαι) für ‚Verzagtheit' ‚Kummer' s. auch Cicero epist. ad Att. XII 45 1 ἀκηδία *tua me movet, etsi scribis nihil esse*, Joh. Cassianus De institutis coenobiorum X 1 p. 173 Petschenig *sextum nobis certamen est, quod Graeci ἀκηδίαν vocant, quam nos taedium sive anxietatem corporis possumus nuncupare* und vgl. Rose The Greek of Cicero, Journal of Hell. Studies 1921, 91 ff. Das Bild ist sehr unpassend ausgeführt, denn das tertium comparationis, die ἀκηδία des Greisenalters, kommt gar nicht heraus. Die Ursache liegt darin, daß der Greis hier nur mit denselben Merkmalen geschildert ist, die ihm auch im zweiten Beispiel (12 2), dort aber passender Weise, zugeschrieben werden: der Hoffnungslosigkeit und der Erwartung des Todes. Unser Bild beruht also auf Entlehnungen von dort. Man merkt, daß der Verf. dort mit Stoff versehen war, während er kein Motiv kannte, das an unserer Stelle einen passenden Vergleich abgegeben hätte. Einen solchen selbst zu erdichten, liegt offenbar außerhalb seines Wollens oder Könnens; wir dürfen von hier aus auch darauf schließen, daß er die Vergleiche 12 2 13 2 der ihm zugänglichen literarischen Tradition entnommen hat. Als eigentlich gefährliche Sünde der Christen erscheint hier die Verstrickung in Geschäfte (βιωτικὰ πράγματα s. zu Vis. I 3 1), d. h. dasselbe, was Vis. II 3 1 Spezialsünde des Hermas war; man erkennt also auch hier

4 und ihr wart vor Kummer gealtert.« »Nun möchte ich noch wissen,
Herr, weshalb sie auf einem Sessel saß«. »Weil jeder Schwache sich
seiner Schwäche wegen eines Sessels bedienen muß, um seinen schwa-
chen Körper aufrecht zu erhalten. Nun weißt du über das Bild des
12 ersten Gesichts Bescheid. Im zweiten Gesicht sahst du sie aufrecht
stehen, jüngeren Aussehens, fröhlicher als das erste Mal, nur Haut
und Haare noch greisenhaft. Vernimm auch, was dies Gleichnis be-
2 deutet. Ein Greis hat, weil er schwach und arm ist, schon alle Hoff-
nung für sich aufgegeben und erwartet nichts anderes mehr als seinen
letzten Lebenstag. Da fällt ihm plötzlich eine Erbschaft zu. Als er
es hört, steht er auf, wird vor Freude wieder kräftig, braucht nicht
mehr zu liegen, sondern kann stehen, und sein Geist, der durch seine
früheren Taten bereits aufgerieben war, erneuert sich wieder; nun sitzt
er nicht mehr, sondern kann männlich stehen. So ging es auch euch,
als ihr die Offenbarung vernahmt, die euch der Herr verliehen hat.
3 Denn er hat sich über euch erbarmt und euren Geist wieder erneuert,
ihr legtet eure Schwachheit ab, Kraft ward euch geschenkt und ihr
wurdet stark im Glauben. Der Herr aber freute sich, als er eure Kräf-
tigung sah, und hat euch deswegen die Offenbarung vom Turmbau
kundgetan und wird euch noch andere Offenbarungen kund tun, wenn

---

wieder, wie die autobiographischen Partien des Buches vielfach typisch-christliche Zustände darstellen vgl. den Exkurs zu Vis. II 2 3 und Einl. Nr. 2. Der Anklang an Ps 54 23 vgl. I Petr 5 7 kann auf der Gewohnheit biblischer Sprache beruhen. **4** Auch das Motiv des Sitzes, eigentlich von der Sibylle stammend und in Vis. I 2 2 als Würdeprädikat der Kirche verstanden, wird hier als Schwächezeichen gedeutet. **XII 2** Daß das Gleichnis von dem armen Greis, der plötzlich eine Erbschaft macht, von Hermas aus einer irgendwie an ihn gekommenen literarischen Tradition übernommen ist, wurde zu 11 3 bereits indirekt erschlossen. Der völlig unchristliche Charakter des Bildes bestätigt das. Denn daß das Bild von einem todesnahen Greis, der vor Freude über eine unverhoffte Erbschaft wieder zu Kräften kommt, der christlichen Lebenssphäre entnommen sei, wird man auch bei sehr pessimistischem Urteil über das Christentum des zweiten Jahrhunderts nicht behaupten wollen. Und nachweisen können wir wenigstens, daß die ἐπιθυμία κληρονομίας (Epictet IV 13 22) begreiflicherweise zu den von den Stoikern ironisch kritisierten πάθη gehörte. Epictet verspottet II 7 9 die Menschen, die voll zitternder Erwartung den Wahrsager fragen, ob sie eine Erbschaft machen werden ἐπὰν εἴπῃ 'κληρονομήσεις', ὡς παρ' αὐτοῦ τὴν κληρονομίαν εἰληφότες εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ. Andrerseits schildert Horatius satur. II 3, 142 ff., wie der Arzt vor dem sterbenden Geizigen Geld ausschütten läßt: *ni tua custodis, avidus iam haec auferet heres.* — Da auf die Aoriste nach εἶτα wieder Präsens folgt, so sind jene nicht als erzählend, sondern als gnomisch aufzufassen. Der Schluß des Bildes erwähnt plötzlich die früheren Taten des Greises und den Umstand, daß er jetzt sitzt — ein kläglicher Versuch, die Brücke vom Bild zur Sache (der Kirche) zu schlagen! Bei ἀνδρίζεται erkennt man, daß auch die Mahnung der Frau an Hermas Vis. I 4 3 typisch (d. h. als Mahnung an alle Christen) aufzufassen war s. den Exkurs zu Vis. II 2 3. Hier und in **3** wird nun ganz offenbar, daß die

ihr von ganzem Herzen mit einander Frieden haltet. Im dritten Ge- 13
sicht hast du sie jung, schön und fröhlich gesehen, und schön war
auch ihre Gestalt. So vergißt ein Betrübter, der gute Botschaft erhält, 2
alsbald den früheren Kummer und hat für nichts anderes Sinn als für
die Botschaft, die er vernommen. Er hat hinfort Kraft zum Guten,
und sein Geist gewinnt neues Leben infolge der Freude, die ihm zu-
teil ward; so ist auch euch, die ihr dieses Gut vor Augen habt, Er-
neuerung eures Geistes zuteil geworden. Und wenn du sie auf einer 3
Bank sitzen sahst, so (wisse): sicher ist ihr Platz, denn die Bank hat
vier Füße und darum sicheren Stand. Denn auch die Welt hat durch
vier Elemente ihren Halt. So werden, die Buße tun, ganz jung und 4
gesichert sein, wenn sie von ganzem Herzen büßen. Nun ist dir die
Offenbarung völlig zuteil geworden; bitte nun nicht mehr um Offen-
barung; wenn es noch einer bedarf, so wird sie dir geschenkt werden.«

Besserung in der Kirche eine Wirkung des Bußrufs, also des Himmelsbriefes aus Vis. II, sein soll, obwohl dessen Text der Gemeinde noch gar nicht bekannt gegeben ist s. oben zu Kap. 10—13. Der Bußprediger will zugleich Prophet sein und den Erfolg seiner Predigt schildern. Die letzte Verheißung vgl. mit 13 4, die erneute Mahnung zum Frieden mit 6 3 9 10. **XIII 2** Auch für dieses Bild wurde zu 11 3 auf indirektem Wege literarischer Ursprung erschlossen. Das bestätigt sich hier, denn auch dieses Bild paßt nicht: die Kirche ist nicht aus einer Betrübten in eine Fröhliche, sondern aus einer Greisenhaften in eine Jugendliche verwandelt worden vgl. auch die hier in etwas anderem Sinn wiederkehrende Redensart mit προσδέχεσθαι s. 12 2. Der Aorist ἐπελάθετο ist gnomisch s. zu 12 2. ταῦτα τὰ ἀγαθά geht wieder auf die Bußbotschaft. **3** Der Sitz, eigentlich Attribut der Sibylle und von da her auf die Kirche übertragen, war in Vis. III aus Gründen der Situation s. zu 1 4 als subsellium dargestellt. Hier wird dies kosmisch gedeutet; das würde mit gutem Grund geschehen, denn Hermas hat die Kirche auch sonst mit kosmischen Prädikaten geschildert s. die Exkurse zu 2 4 Sim. V 6 3 Sim. IX 2 1. In diesem Sinne ließe sich die Bank mit den 4 Füßen sehr gut erklären: es würde sich wie in der Thronvision Ez 1 Apc 4 um die 4 Weltecken handeln. Ein Rest dieser Vorstellung blickt in dem letzten Satz von 13 3 noch durch; wenn aber statt der stützenden Weltecken die die Welt zusammenhaltenden Elemente genannt werden, so hängt das offenbar damit zusammen, daß nicht Gründung und Ursprung der idealen, sondern die Festigung der empirischen Kirche illustriert werden soll. Gemeint sind wohl die 4 empedokleischen Elemente, da nach dem Gesetz der Entsprechung von Makrokosmus und Mikrokosmus die Zusammensetzung des Alls von der Erde abgelesen werden kann s. Boll Aus der Offenbarung Joh 59 ff. Jedenfalls aber wird die Beweisführung völlig unklar, und es kommt zu der Paradoxie, daß das Sitzen, das eben noch 11 4 12 2 Schwäche bedeutete, nun auf einmal als Zeichen der Kraft gewertet wird. **4** Der Schluß bringt wieder den schon 8 9 ff. 10 3 bemerkten Widerspruch zwischen scheinbar endgültigem Abschluß der himmlischen Mitteilungen und der Ankündigung einer neuen Offenbarung. Damit ist hier schon die vierte, bald erfolgende Vision eingeleitet, die Veröffentlichung der früheren Visionen verschoben und die Bußfrist aufs neue erstreckt. Vgl. zu Vis. II 4 2. 3.

Visio IV: I 1 Auch hier hat der Relativ-Anschluß (S) Ergänzungen hervorgerufen s. zu Vis. III 1 1: ὅρασιν ἣν εἶδον liest G, *visionem vidi* lt^{1},

Viertes Gesicht,

1 das ich, ihr Brüder, zwanzig Tage nach dem vorigen Gesicht schaute,
2 ein Bild der kommenden Drangsal. Ich ging auf der Via Campana nach meinem Acker; von der Hauptstraße liegt er etwa 10 Stadien ab, und
3 man kann gut an den Platz gelangen. Als ich so einsam dahinwanderte, bat ich den Herrn, die Offenbarungen und Gesichte zu vollenden, die er mir durch seine heilige Kirche gezeigt hatte, damit er mich stärke und seinen zu Fall gekommenen Knechten Buße verleihe; so möge sein großer und herrlicher Name gepriesen werden dafür, daß er mich ge-
4 würdigt hat, mir seine Wunder zu zeigen. Während ich ihm so Lob und Dank sagte, gab mir eine Art Stimme zur Antwort: »Hermas, zweifle nicht!« Da begann ich bei mir zu überlegen: »Was sollte ich wohl

visio quam vidi lt² aeth. Der Genitiv τῆς προτέρας ὁράσεως könnte ein ablativer Genitiv sein mit der Bedeutung „von — ab“ wie vielleicht nach ὀψέ Mt 28 1 s. dort. **I 2—10** Die Erscheinung des Tieres. **2** Trotzdem der Artikel fehlt, ist wohl der aus Vis. III 1 2 bekannte Acker gemeint; lt¹ *in illa* ist mit Turner (s. Literatur) zu *in villa* zu korrigieren.

Die hier genannte Via Campana hat mit dem viel zu entfernten und aus besonderem Grund im „Hirten“ genannten Cumae s. zu Vis. I 1 3 natürlich nichts zu tun; der Ausdruck *campana* ist aber auch nicht als Gegensatz zu *via publica* (Zahn) zu fassen. Vielmehr ist die Via Campana nach den Angaben der Inschriften zu identifizieren, während die einzige literarische Erwähnung bei Sueton Augustus 94 7 wenig ausmacht. Via Campana wird nach CIL VI 2107 3. 14 29772 (Grenzstein, 2 Miglien vor Porta Portese 1837 gefunden) die Landstraße genannt, die von der Porta Portuensis im SW Roms nach dem Campus Salinarum am Meer führt, und zwar am Tiber hin, während die später angelegte Via Portuensis in direkterem Lauf über die Hügel führte. Diese Via Campana war Staatsstraße, via publica vgl. die Inschrift CIL VI 10250 *huic monimento iter aditus ambitus debetur ex sententia Erotis Aug. l. iudicis a via Campana publica* (die CIL IX 4321 genannte *via poplica Campana* ist aber offenbar eine Straße in der Umgegend von Amiternum); der Ausdruck ἡ ὁδὸς ἡ δημοσία ist also nicht auf eine andere, sondern auf die Staatsstraße zu beziehen. Vgl. Hülsen bei Pauly-Wissowa Realenzyklopädie III 1434.

Von dieser Straße ist der Acker des Hermas 10 Stadien, also, wenn das ptolomäisch-römische Stadion gemeint ist, 1,85 km entfernt; daß der Weg von der Straße zum Acker nicht schwierig ist, wird vielleicht betont, um das Erstaunen des Hermas über die Warnung μὴ διψυχήσεις zu erklären: er hatte gar kein besonderes Unternehmen vor — vielleicht auch um seine Gebetsstimmung zu charakterisieren: er brauchte nicht auf den Weg achtzugeben. Beide lt haben *raro* (offenbar = σπανίως), aeth *vasta;* damit soll wohl die Vision im Sinne von Vis. I 1 3 gezeichnet werden. **3** Er bittet mit der Vis. III 7 5 erwähnten Dreistigkeit um weitere Offenbarungen, während ihm solche Bitte erst Vis. III 13 4 s. z. St. untersagt war — es ist der bekannte Widerspruch. Und wie in III 12 2 f. besteht auch hier die Fiktion, daß der Bußruf den gefährdeten Gottesknechten schon bekannt sei. ἐσκανδαλισμένοι, hier von den lt mit einer Form von *scandalizari* wiedergegeben, wird Mand. VIII 10 von lt¹ mit *lapsi*, von lt² mit *vexati* übersetzt; es sind die Vis. III 5 5 6 2—7 beschriebenen Menschen gemeint. Die Wiedergabe des Gebetsinhalts endet in liturgischem Stil (s. Ps 85 4 ff.); man darf also ὅτι nicht logisch pressen. **4** Die in solchem Schrifttum oft wiederkehrende Himmels-

zu zweifeln haben, da mich der Herr auf so festen Grund gestellt hat und mich herrliche Dinge hat schauen lassen?« Ich ging etwas 5
weiter, ihr Brüder und siehe, da gewahrte ich eine Staubwolke, die anscheinend bis zum Himmel (die Luft erfüllte), und ich begann mich zu fragen: »Ob da vielleicht Tiere gezogen kommen, die den Staub aufwirbeln?« Dabei war es etwa ein Stadion von mir entfernt. Als aber 6
die Staubwolke größer und größer wurde, da merkte ich, daß es etwas Göttliches sei. Da brach die Sonne einen Augenblick durch und siehe, ich erblickte ein riesengroßes Tier, einem Meerungeheuer ähnlich, aus dessen Munde kamen feurige Heuschrecken. An hundert Fuß war es

---

stimme will hier nicht interpretieren, sondern das Folgende vorbereiten. Die Verwunderung des Hermas — vergleichbar den Mißverständnissen bei Joh — hebt diesen Zweck der Offenbarung hervor, indem sie die irrige Deutung auf einen bei Hermas etwa vorhandenen Zweifel abweist. Und erst recht jenen Mißverständnissen vergleichbar ist die in 5 ausgesprochene Vermutung des Hermas; die menschliche Deutung solcher überirdischen Erscheinungen muß notwendig falsch sein. 6 Die Darstellung ist hier von einer gewissen Anschaulichkeit, wie sie im „Hirten“ nicht oft begegnet: vor Staub kann er zunächst nichts sehen, und erst als die Sonne die Staubwolke durchbricht, gewahrt er, wen er vor sich hat. Zur Erscheinung selbst s. den Exkurs zu 1 10. κῆτος ist in der LXX die Bezeichnung des Walfischs (Jona s. Mt 12 40) wie des mythischen Meerdrachens Rahab Job 9 13 26 12 f.; Erinnerungen an ein fabelhaftes Meeruntier will die Bemerkung unseres Verf. jedenfalls wachrufen. Wenn es sich aber um ein mythisches Ungeheuer handelt, so denkt der Christ zweifellos an eine Erscheinung der Endzeit, in der nach allgemeinem durch Dan 7 3 IV Esra 11 1 Apc 11 7 13 1 gestützten Glauben, das oder die Ungeheuer des Urmythus aus dem Meere hervorkommen. Auch die feurigen Heuschrecken gehören zum apokalyptischen Apparat. Sie erinnern — ohne daß literarische Abhängigkeit vorliegen muß — an Apc 9 2 f.: dort der Rauch des Abyssos, der die Sonne verfinstert und mit dem die Heuschrecken emporsteigen; hier der Staub, den das Tier emporwirbelt und der offenbar auch die Sonne verdunkelt hat; in ihm die Heuschrecken. Diese selbst sind nicht ganz so fabelhaft geschildert wie Apc 9 7, aber es sind auch nicht die Heuschrecken der Natur, sondern feurige und noch dazu aus dem Rachen des Untiers aufsteigende Wesen; das erinnert wieder an Apc 16 13, wo froschartige Geschöpfe aus dem Rachen der drei Ungeheuer hervorgehen. Wie die Heuschrecken überhaupt in biblischen, babylonischen und griechischen Zukunftsverkündigungen ihre Stelle haben (Boll Aus d. Offenb. Joh 68), so sind erst recht diese mythischen Heuschrecken Erscheinungen der Endzeit. Aber schon hier ist zu betonen, daß sie weiter gar keine Rolle spielen; die Schilderung wendet sich wieder dem Tier zu, um dessen Länge (100 Fuß = 20 passus = nicht ganz 30 m) und seinen Kopf zu beschreiben; diesen mit κέραμος S oder κεράμιον S^{c}G. Mit κέραμος könnte tönern im Sinne von Dan 2 33. 41 gemeint sein, aber man hat nicht den Eindruck, daß Hermas hier ein Zeichen relativer Schwäche des Tieres nennen wolle, auch deuten die Uebersetzungen (*urnale* lt^{1}, *laguena* lt^{2} aeth) auf einen Behälter; so werden, zumal bei Wein und Oel, κέραμος und κεράμιον in den Papyri gebraucht. Man könnte also an die Form des gewölbten Flaschenbauchs denken, oder wegen der vorhergehenden Angabe über die Länge an ein uns freilich unbestimmbares Größen-

7 lang und sein Kopf war wie ein Bottich (?). Da begann ich zu weinen
und den Herrn zu bitten, er möchte mich vor ihm erretten; und ich
dachte an das Wort, das ich vernommen hatte: »Hermas, zweifle nicht!«
8 Da gewann ich, ihr Brüder, neuen Glauben an den Herrn, stellte mir
die großen Dinge vor Augen, die er mich gelehrt, und ging mutig auf
das Tier los. Dieses aber kam mit solchem Schnauben daher, daß es
9 eine Stadt hätte vertilgen können. Wie ich nun in seine Nähe kam,
da streckte sich das riesenhafte Untier am Boden aus und tat nichts
anderes, als daß es seine Zunge herausstreckte, ja es rührte sich über-
10 haupt nicht, bis ich an ihm vorüber war. Und vier Farben trug das
Tier auf seinem Kopf: schwarz, rot wie Feuer und Blut, golden und

maß. Möglicherweise liegt aber auch eine sehr alte Textverderbnis vor. Vgl. die ausführlicheren Drachen-Schilderungen Apc. Bar. graec. 4 (Robinson Texts and Studies V 1 ed. James) und das Gebet in den syrischen Cyriacus-Akten (griech. Rückübersetzung von Greßmann) bei Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium 77 ff. **7** Das Untier wird dem Visionär nicht nur als Erscheinung vorgeführt wie etwa die apokalyptischen Reiter Apc 6, sondern er fühlt sich persönlich bedroht s. den folgenden Exkurs. **8** Die bei Hermas sehr häufige und wohl kaum mehr als Bild empfundene Wendung vom ‚Anziehen' einer Tugend s. Vis. III 12 2 Col 3 12 beruht auf biblischen Wendungen s. Ps 131 9 Job 29 14 und hat sich vielleicht im Zusammenhang mit dem Bilde von der „geistlichen Waffenrüstung" eingebürgert s. den Exkurs zu Eph 6 10 und Philo de Abrah. 243 p. 35. Zu μεγαλεῖα s. zu I Clem 32 1. **9** Der Lesart ἐκίνει S gegenüber würde man das Folgende οὐκ ἐκινήθη nicht als Steigerung, sondern als Widerspruch empfinden; vor allem aber verlangt τὸ τηλικοῦτο κῆτος ein Verbum, das zur Größe des Tieres im Widerspruch steht. Darum paßt ἐκτείνει G lt^{1} aeth besser. Hollenberg und Zahn lesen ἔκλινεν, weil sich so *volvebat se* lt^{2} (= ἐκυλίνδει) erkläre; aber das kann eine Verdeutlichung von *extendit se* lt^{1} sein. **10** Man braucht die Bemerkung über die Farben nicht unbedingt als Nachtrag zu bezeichnen. Der Visionär kann die Farben vielleicht erst sehen, als das Tier ganz nahe ist; und überdies stehen solche Angaben in apokalyptischen Schilderungen auch sonst gelegentlich am Ende vgl. Apc 9 7. Wir dürfen also annehmen, daß auch die vier Farben zu den Ueberlieferungs-Elementen gehören, aus denen das ganze Bild komponiert ist vgl. den folgenden Exkurs. Es handelt sich offenbar um die alte Vierfarben-Tradition, die sich bei den verschiedensten Völkern findet, aus Sach 1 8 6 1 ff. Apc 6 1 ff. allgemein bekannt ist und sich letztlich wohl auf die vier Weltecken bezieht s. AJeremias Handbuch der orientalischen Geisteskultur 84 f., Boll Aus der Offenb. Joh 93 f., Bousset in Meyers Kommentar zu Apc 6 2. Auch mit Gestirnen hat man sie verbunden s. Jeremias a. a. O., und zwar mit den Planeten Jupiter (oder dem Mond), Mars, Merkur, Saturn, die jene Weltecken repräsentieren (AJeremias Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 58), oder mit Tierkreisbildern s. Boll a. a. O. Was die Farben anlangt, so sind rot, schwarz (oder dunkel) und weiß überall überliefert, als vierte Farbe erscheint gescheckt bzw. grau (Sach), grünlichgelb (Rawlinson Inscriptions of Western Asia II 26 50 s. Jeremias Handbuch 85, ebenso Apc 6), endlich gelb entsprechend dem golden an unserer Stelle vgl. Apuleius Metamorph. XI 3, wo das Gewand der Isis geschildert wird: *bysso tenui pertexta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore*

flammida, et quae longe longeque etiam meum confutabat optutum palla nigerrima splendescens atro nitore. Die Farben sind unserem Autor zweifellos als kosmisch-apokalyptische Zeichen überliefert; daß seine Quelle dabei die Apc sei, läßt sich nicht beweisen. Wir wissen auch nicht, ob er die goldene Farbe lediglich um seiner Deutung 3 4 willen eingefügt oder ob er sie aus einer uns unbekannten Tradition übernommen hat.

Die Tiervision bildet den einzigen Abschnitt im „Hirten", wo der Verf. eschatologisch-apokalyptische Gestalten in seine Darstellung aufnimmt. Denn daß es sich um Erscheinungen handelt, die mindestens nach dem Glauben der Christen in der bevorstehenden Endzeit auftreten werden, habe ich in der Erklärung zu zeigen versucht: das Meerungeheuer ist ein mythisches Fabelwesen, das am Ende wiederkehrt, die Heuschrecken sind eine dämonische Endzeit-Plage, und auch die vier kosmischen Farben sind schon vor Hermas Gestalten der Endzeit beigegeben worden s. Apc 6. Nun hat aber Hermas mit diesen apokalyptischen Erscheinungen gar keine apokalyptische Schilderung verbunden. Das fällt am meisten bei den Heuschrecken auf, die nur als begleitendes Zeichen, nicht als Plage geschildert werden und die darum in dem Bilde unserer Vision zwecklos erscheinen. Aber auch die vier Farben müßten eigentlich zu einem eschatologischen Ereignis gehören, das irgendwie mit dem Träger der Farben in Beziehung stände; sie müßten also im Sinne der θλῖψις ἐπερχομένη verstanden werden und etwa Plagen bedeuten. Die Erklärung der Farben, die 3 2 ff. vorgetragen wird, ist an den überlieferten Stoff künstlich von Hermas herangebracht; sie gibt nicht eine apokalyptische Schau des kommenden Unheils, sondern eine theologische Lehre über den Wechsel der Weltzeiten und seine Bedeutung für die Christen. Es ist natürlich widersinnig, daß das Unheilstier die Farben der Christen und der kommenden Welt trägt; über den ursprünglichen Sinn dieser Farben s. zu 1 10. Aber deswegen braucht man nicht in 1 10 und 3 1 ff. (in verschiedenem Umfang) mit Spitta und Große-Brauckmann Interpolationen zu sehen. Denn es steht mit dieser Allegorie doch nicht anders als mit der vom Turmbau in Vis. III: ein alter Stoff ist auf ganz andere Verhältnisse umgedeutet worden, ohne daß Widersprüche beseitigt und Unebenheiten getilgt wurden. Daß aber der ungeschickte Umdeuter der Verf. selbst und nicht ein Interpolator ist, bezeugt die Tatsache, daß auch das Hauptobjekt der ganzen Vision, das Untier, in der gleichen Weise umgedeutet ist, und daß sich diese Deutung durch keinerlei literarkritische Operation entfernen läßt. Das Tier ist, wie die Erklärung gezeigt hat, einer der bekannten Unholde der Endzeit und müßte dementsprechend nun Krieg, Plagen, oder anderes Unheil über die Erde bringen, den Tempel verwüsten, den Messias bekämpfen und dgl. mehr. Von diesem allen wird aber nur die Möglichkeit angedeutet: das Tier k ö n n t e eine Stadt vertilgen 1 8 und Völker vernichten 2 3; aber es wird nicht einmal berichtet, daß es die Menschheit bedroht habe, der einzig Bedrohte ist vielmehr Hermas. Das entspricht ganz und gar nicht der Haltung apokalyptischer Texte; nach ihrer Schilderung ist der Seher, der Schrecknisse der Endzeit im Gesicht vorher schauen darf, zwar häufig erschrocken und bestürzt, fühlt aber die Drohungen dieser in Wirklichkeit ja erst später auftretenden Unholde nicht gegen sich, sondern gegen die in der kommenden Endzeit lebende Menschheit gerichtet. Hermas dagegen erblickt nicht ein Stück Endzeit auf visionäre Art im voraus, sondern erlebt Endzeits-Erscheinungen bei einem Gang in der Nähe Roms als persönliche Bedrohung in der Gegenwart visionär (d. h. mit für übernatürliche Dinge erschlossenen Augen). Der eigentümliche Charakter der Tier-Vision erklärt sich also daraus, daß d e r A u t o r a p o k a l y p t i s c h e S c h r e c k n i s s e i n d i v i d u a l i s i e r t h a t. Darum wird das Heuschrecken-Motiv überhaupt nicht verwendet, das Vierfarben-Motiv sinnwidrig gedeutet, und darum bedarf das Verhalten des Tieres gegen Hermas einer besonderen, in 2 4 vorgetragenen Deutung. Sie erweist sich insofern

2 weiß. Als ich an dem Tier vorbei und etwa 30 Fuß weitergegangen war, siehe, da begegnete mir eine Jungfrau, geschmückt wie eine Braut, die aus ihrer Kammer tritt, ganz in weiß, mit weißen Schuhen, bis zur Stirn verschleiert und mit einer Mitra als Kopfbedeckung; auch hatte

als künstlich, als von dem Engel Thegri bei der Schilderung der Vision nichts gesagt ist; genau so war von der Verjüngung der Greisin in den ersten Visionen nichts berichtet. Vgl. zu 2 4. Diese Individualisierung entspricht der für jene Zeit bezeichnenden Umwandlung der christlichen Hoffnung: nicht das Schicksal der Menschen am Ende der Tage, sondern das Schicksal des Einzelnen am Ende seines Lebens zieht das Interesse auf sich. Der Weg des gestorbenen Frommen zu Gott aber wird von dem Ekstatiker schon bei Lebzeiten beschritten, so daß die Schilderungen der Himmelswanderung hier wie dort einander entsprechen. Und in solche Schilderungen spielen die alten eschatologischen Motive mit hinein: die Unholde, welche den Weg des Frommen zu Gott umlagern, können so die Züge der traditionellen apokalyptischen Untiere annehmen. In dieser Weise dürfte auch unsere Vision zu beurteilen sein. Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium S. 79 hat sie mit der mandäischen Vorstellung von dem Unhold in Verbindung gebracht, der die zum Himmel emporstrebenden Seelen verschlingt, wenn ihm nicht der göttliche Geleiter den Rachen zuhält. Die Parallelisierung dieses Führers mit Thegri 2 4 ist sicher richtig, und die iranische Religion kommt wenigstens als Quelle für die Individualisierung, die an Stelle des kosmischen Endschicksals die Himmelswanderung des einzelnen Menschen setzt, in Betracht. Ein spätes, aber interessantes Weiterleben der hier verwendeten Motive findet sich in dem von Berthelot La chimie au moyen âge III 44 ff. veröffentlichten Text, der die Himmelswanderung des Krates beschreibt s. dazu Reitzenstein in der Festschrift f. Andreas 33 ff. Bei alledem darf man nicht vergessen, daß die Individualisierung nicht das letzte Ziel unseres Autors ist. Was Hermas persönlich erlebte, soll ja allen Gläubigen ein Bild dessen sein, was ihnen bevorsteht. Das ist wiederum eine Bestätigung des Eindrucks, daß alles Autobiographische im „Hirten" typischen Wert hat s. zu 2 5. Man kann freilich fragen, ob die kommende Drangsal denn so spurlos vorübergehen soll wie das Untier an Hermas — das wäre dann ja keine eschatologische Trübsal mehr s. zu 3 4—6. Für den Verf. ist aber jedenfalls der kosmische Umfang der kommenden Not nicht die Hauptsache; denn er weiß, daß die Christen diese Not nicht zu fürchten brauchen, wenn sie Glauben haben wie Hermas.

II 1—III 6 Die Deutung der Tiervision. **1** Die Jungfrau begegnet ihm schon nach knapp neun Metern; die himmlische Interpretin erscheint plötzlich d. h. wunderbar. Diesmal gleicht sie einer geschmückten Braut. Die Schilderung dürfte im allgemeinen der römischen Brauttracht der Zeit entsprechen: weiße tunica recta oder regilla, der größte Teil des Gesichts verhüllt mit dem flammeum, das allerdings gelbrot war, auf dem Kopf Binden (vittae) oder das der griechischen Tracht entnommene Kopftuch, die Mitra s. Blümner Röm. Privataltertümer 351 ff. 236, KEGoetz Weiß und Schwarz bei den Römern in der Festschr. z. 25jähr. Stiftungsfest des hist.-philol. Vereins München 1905, S. 70. Wohl durch den Gebrauch biblischer Wendungen s. Apc 21 2 Ps 18 6 ist das Bild etwas verwirrt, denn natürlich geht die Braut so geschmückt nicht aus dem Brautgemach hervor. Wenn das verhüllende Tuch hier nicht gelbrot ist wie bei irdischen Bräuten, so hängt das wohl mit der himmlischen Herkunft der Gestalt zusammen, denn λευκός ist die Himmelsfarbe s. 3 5. Dann wird man aber auch die τρίχες λευκαί nicht auf greisenhaftes Haar deuten dürfen, das wenig zu dem Brautkostüm paßt (S liest gegen die andern χιρας — das

sie leuchtendes Haar. Ich erkannte sie von den früheren Gesichten her: 2
es war die Kirche. Da ward mir wieder froher zu Mut. Sie grüßte
mich »Guten Tag, du Menschenkind«! und ich antwortete ihr: »Herrin,
guten Tag!« Sie erwiderte mir: »Ist dir nichts begegnet?« »Herrin«, 3
sagte ich, »so ein gewaltiges Tier, es könnte ganze Völker umbringen!
Aber ich bin ihm entronnen dank der Kraft und Gnade des Herrn.«
»Du bist ihm glücklich entronnen«, sprach sie, »weil du deine Sorge 4
auf Gott geworfen und dein Herz dem Herrn aufgetan hast, gewiß im
Glauben, daß du durch nichts anderes Rettung erlangen könntest als
durch den großen und herrlichen Namen. Darum hat der Herr seinen
Engel gesandt, dem die Tiere untertan sind — sein Name ist Thegri —,
der hat ihm den Rachen zugehalten, damit er dir nicht schade. Aus
großer Not bist du entronnen, weil du geglaubt und beim Anblick

ist ein Notbehelf); vielmehr hat lt[1] *capillos nitidos* offenbar das Richtige getroffen; andernfalls würde sich das Aussehen der Frau gar nicht von dem Vis. III 10 5 geschilderten unterscheiden. Der die Darstellung tragende Gedanke schließt sich an Vis. III 10 ff. an; die Kirche hat ihre letzte Verjüngung erfahren. Zugleich werden die Anfänge kirchlicher Brautmystik, wie sie sich II Cor 11 2 Eph 5 25 ff. Apc 21 2 zeigen, vorausgesetzt; zur παρθένος vgl. noch Hegesipp bei Euseb hist. eccl. III 32 7 IV 22 4 und viele Spätere. Aber auch bei dieser Erscheinung ist ein Widerspruch zu bemerken; denn diese verjüngte bräutliche Kirche ist natürlich erst eine Gestalt der Endzeit. Sie stellt die nun ganz zur idealen Kirche gewordene empirische Kirche dar, setzt also die völlige Auswirkung der Bußbotschaft in der Gemeinde voraus. Diese Gestalt würde sich demnach gut dazu eignen, von dem Untier angegriffen zu werden s. Apc 12; daß sie aber dem Hermas sein individuelles visionäres Erlebnis erklärt und ihn dann die Bußbotschaft verkündigen heißt s. 3 6, ist eigentlich ein Anachronismus. Der Verf. hat die beiden Rollen der Frauengestalt — Interpretin und sich verjüngende Kirche — hier gar nicht zu verbinden gewußt. Man sieht aber daraus aufs neue, daß man diese Unebenheiten nicht als Interpolationen zu entfernen, sondern aus der Spannung zwischen Stoff und Verarbeitung zu verstehen hat. **2** Daß Hermas sie erkennt, ist nicht auffallend; sie soll ja auch schon in Vis. III mit jugendlichem Antlitz erschienen sein s. III 10 5. **4** Der „Name" ist nach dem Zusammenhang nicht der Name Christi, sondern die Bezeichnung Gottes s. zu Vis. III 3 5; auch die Adjektive weisen hier wie dort darauf hin. Dann ist die Aehnlichkeit mit Act 4 12 vollends zufällig.

Die Erwähnung des Tier-Engels, der in der eigentlichen Vision gar nicht auftritt, hat Große-Brauckmann zu der Annahme gebracht, daß ursprünglich der Engel der Interpret gewesen und die Kirche erst später an seine Stelle getreten sei. Aber diese Hypothese würde jene Schwierigkeit kaum beseitigen, denn in Kap. 1 träte der Engel auch dann noch nicht auf. Daß er dort nicht erwähnt wird, erklärt sich ohne literarkritische Operationen: die Erwähnung des Engels gehört nicht in die Darstellung ursprünglich eschatologischer Gestalten, sondern ist die Folge der Individualisierung des eschatologischen Bildes s. den Exkurs zu 1 10. Nur weil die Unholde der Endzeit zu persönlichen Gefahren des Hermas geworden waren, bekam der Engel diesen Platz; in einer eschatologischen Schilderung hätte er wohl nur als Interpret zu tun. Bei der Individualisierung wurde das mythische Ungeheuer, das als solches einem Engel ebenbürtig ist, zu einem bösen Tier, das mit

5 solch eines gewaltigen Tieres nicht gezweifelt hast. So gehe nun hin und erzähle den Auserwählten des Herrn seine großen Taten und sage ihnen, daß dieses Tier ein Bild der großen kommenden Drangsal ist. Wenn ihr euch also bereitet und von ganzem Herzen büßend zum Herrn bekehrt, dann werdet ihr daraus entrinnen können, wenn euer Herz rein und fleckenlos wird und ihr die künftigen Tage eures Lebens dem Herrn ohne Fehl dient. Werfet eure Sorgen auf den Herrn,

anderen Tieren einem himmlischen Funktionär untersteht. Diese Beziehungen von Engeln zu Teilen der Schöpfung haben wohl kaum ihren Ursprung in der Stundeneinteilung (Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium S. 79 Anm. und Poimandres S. 258), sondern entsprechen einfach dem jüdischen (d. h. in der Hauptsache dem orientalischen) Weltbild, nach dem die Dinge der Welt jeweils ihren himmlischen Ressortchef haben vgl. Henoch 20 1 ff. (im griech. Text mit der unserer Stelle entsprechenden Wendung 20 2 Οὐριήλ . . . ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ταρτάρου, nur 20 5 tritt τεταγμένος dazu), 40 9. Wenn gewissen Engeln bestimmte Gebiete der Schöpfung unterstellt werden, so haben wir offenbar monotheistische Umdeutungen älterer Göttervorstellungen vor uns, die dann von der jüdischen Haggada in ein gewisses System gebracht worden sind s. bes. Hen. 60 16 ff., wo die Engel des Meers, des Reifs, des Hagels, des Schnees usw. erwähnt werden, Jubil. 2 2 Apc 16 5. Zu ὁ ἐπὶ τῶν θηρίων vgl. auch die hellenistische Dämonologie, die Porphyrius de abstinentia II 38 voraussetzt ταύτας δαίμονάς τε ἀγαθοὺς νομιστέον καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἐρχομένων πάντα πραγματεύεσθαι, εἴτε τινῶν ἀφηγοῖντο ζῴων εἴτε καρπῶν ἀποτεταγμένων. Bousset hat diese Dämonologie als iranisch nachgewiesen und dabei an Vohumanos Herrschaft über das Vieh erinnert Arch. f. Rel. Wiss. 1915, 157 Anm. 1. Offenbar sind diese Dämonologie und unsere Angelologie von der gleichen iranischen Vorstellung beeinflußt. Was die Namen solcher Engel anlangt, so mögen sie häufig auf alter uns unbekannter Ueberlieferung beruhen und brauchen durchaus nicht mit der Funktion zusammenzuhängen, die der betr. Engel gerade inne hat s. Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT. II § 32 3. Alle Etymologien, welche solche Zusammenhänge herstellen, sind daher skeptisch aufzunehmen. Nur unter diesem Vorbehalt seien die bisher gemachten Vorschläge zur Erklärung des Namens Θεγρί mitgeteilt. Wenn die Form תִּגְרִי oder תַּגְרִי von גרה abgeleitet würde, so wäre die Bedeutung „der Anreizer" gegeben (so Delitzsch bei Harnack, unter Hinweis auf eine verwandte תגרינן = Θεγρίνων genannte Gestalt der Kabbala). Wenn man an den Engel denkt, der Dan 6 23 dem Löwen den Rachen verschließt (סגר), so könnte man Σεγρί als ursprüngliche Form = der Verschließende vermuten (Harris in John Hopkins University Circulars vol. 3, n. 30 (1884), 75), s. Harnack Theol. Lit.Ztg. 1885, 146. 267. Hieronymus hat den Engel-Namen *Tyri* gekannt, da er In Abac. 1 14 mit Beziehung auf unsere oder eine andere „apokryphe" Stelle — schreibt: *ex quo liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, in quo scriptum est, quemdam angelum nomine Tyri praeesse reptilibus* (Migne lat. 25, 1286). Da lt[1] *Hegrin* oder *Egrin* hat, so darf nicht einmal die Namensform als ganz sicher gelten. Wahrscheinlich hat der Verf. hier einen Engelnamen aus jüdischer Ueberlieferung aufgenommen, ohne sich um die Etymologie zu kümmern.

5 Nun sieht man deutlich, wo das Interesse des Hermas bei der Erzählung dieser Vision liegt. Mit dem Bilde der apokalyptischen Drangsal will er die Christen zur Buße und zu künftigem reinem Lebenswandel mahnen. Das Autobiographische wird auf die Gemeinde angewandt; der Hauptgedanke des Buches tritt wieder in den Vordergrund. Die letzten Worte sind eine biblische Wendung nach Ps 54 23 (Bekanntschaft mit I Petr 5 7 ist nicht sicher vgl. die andersartige Fortsetzung), wie sie Hermas schon 2 4 und

dann wird er sie zum guten Ende führen. Vertraut nun dem Herrn, 6
ihr Zweifler, daß er alles vermag: seinen Zorn von euch kehren, aber
auch euch Zweiflern Strafen senden. Wehe denen, die diese Worte
vernehmen und überhören; es wäre besser für sie, wenn sie nie ge-
boren wären.« — Da fragte ich sie nach den vier Farben, die das 3
Tier auf seinem Kopfe trug. Sie antwortete mir: »Du bist wieder neu-
gierig nach solchen Dingen«. »Ja, Herrin,« antwortete ich, »tue mir
kund was sie bedeuten«. »Höre«, sprach sie. »Das Schwarze ist diese 2
Welt, in der ihr wohnt; das Feuer- und Blutrote aber, daß diese Welt 3
in Blut und Feuer untergehen muß. Die goldene Farbe bezieht sich 4
auf euch, die ihr dieser Welt entflohen seid. Denn wie das Gold durch
Feuer geprüft und tauglich wird, so werdet auch ihr geprüft, die ihr
unter jenen wohnt. Und ihr alle, die ihr ausharrt und die Feuerprobe
von ihnen erleidet, werdet rein werden. Wie das Gold seine Schlacke
darangibt, so werdet auch ihr alle Trauer und Angst darangeben, und

---

Vis. III 11 8 hat anklingen lassen. **6** Zu der populären Wendung am Schluß vgl. zu Mc 14 21 Mt 26 24. **III 1** Die Ermahnung, die der eigentliche Zweck der Vision war, ist zu Ende. Was nun folgt, die Deutung der vier Farben, ist künstliche Allegoristik, wie wir sie aus der Deutung des Turmgesichts in Vis. III kennen. Daß eine Verbindung von 2 6 mit 3 6 (Spitta) oder 3 7 (Große-Brauckmann) möglich wäre, ist noch kein Beweis für die Interpolation von 3 1 ff. Vgl. den Exkurs zu 1 10. Der Vorwurf der Neugier (περίεργος, lt[1] *curiosus*) ist genau so zu beurteilen wie die entsprechenden Vorwürfe in Vis. III 3 1 6 5 s. auch zu III 2 3. **2** Ueber die Herkunft der vier Farben s. den Exkurs zu 1 10. **3** Bei der roten Farbe wird eine Doppelbeziehung hergestellt, bei der ein Zeichen des Endes (Blutvergießen s. zu Mc 13 8) neben die Endkatastrophe selbst (Feuer s. zu II Thess 1 8 II Petr 3 7 und Exkurs zu II Petr 3 10) scheinbar gleichwertig tritt. Offenbar gehört die Zweiheit „Blut und Feuer" schon zur Tradition; daß in dieser die vier Farben zu vier Plagen in Beziehung standen, erscheint danach besonders glaublich vgl. den Exkurs zu 1 10. **4** Die goldene Farbe steht hier statt der traditionellen gelbgrünen, weil das Bild eine ehrenvolle Bedeutung haben soll (s. Exkurs zu 1 10); sie wird durch einen Vergleich erläutert, der wieder so künstlich an die Sache herangebracht wird wie die Bilder in Vis. III 11 3 12 2 13 2. Die Tradition, aus der er schöpft, ist diesmal die jüdische Weisheit; sie bot das Bild von dem im Feuer geprüften und bewährten Gold s. Sir 2 5 Prov 17 3 27 21 Sap 3 6 Apc 3 18 und zu I Petr 1 7. Dieses Bild wäre auf das Prüfungsleiden wie üblich anzuwenden gewesen; da Hermas aber um seines Bußgedankens willen auf ein Läuterungsleiden hinaus wollte, mußte er an dem Vergleich die entsprechenden Aenderungen vornehmen. Darum stehen im Bild-Satz die Worte καὶ εὔχρηστον γίνεται (so liest auch G), die so befremdlich sind, daß lt[2] *bonum invenitur* übersetzte. In der Deutung dient alles von οἱ οὖν μείναντες ab dem Läuterungsgedanken; ihm zulieb wird in einem nachgebrachten Bildsatz von der Entfernung der Schlacke geredet, d. h. es wird das ursprüngliche Bild, das reines Gold voraussetzte, verändert. Aus der Tradition stammt also nur der Gedanke: wie das Gold geprüft wird, so auch ihr. Auf die Tradition d. h. auf den Zusammenhang, dem Hermas das Bild entnahm, möchte ich auch die in unserm Text ganz vereinsamten Worte οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτοῖς zurückführen,

5 werdet rein werden und brauchbar zum Bau des Turmes. Die weiße Farbe aber bedeutet die künftige Welt, in der die Auserwählten Gottes wohnen werden; denn fleckenlos und rein werden sein, die Gott erwählt hat zum ewigen Leben.

6 Du aber höre nicht auf vor den Ohren der Heiligen zu reden. Nun kennt ihr auch das Bild der großen kommenden Drangsal. Wenn ihr aber wollt, wird sie ein Nichts sein. Denkt an das früher Aufge-
7 zeichnete!« Nach diesen Worten entfernte sie sich, ohne daß ich sehen konnte, nach welcher Seite sie wegging. Denn es entstand ein Getöse, und ich drehte mich voll Furcht um, weil ich glaubte, das Tier käme.

---

die wir natürlich auf die Bewohner der Welt beziehen müssen, deren Bedeutung aber in dem ursprünglichen Zusammenhang viel offenbarer gewesen sein dürfte. Hermas hat an sie in seinem Satz von der Läuterung angeknüpft (mit ὑπ' αὐτῶν) und dadurch vollends eine Unklarheit geschaffen (G aeth lesen ἐν αὐτῷ und ὑπ' αὐτοῦ; das sind Erleichterungen). Woran dem Verfasser liegt, sieht man deutlich an dem letzten Gedanken, der die Verbindung mit Vis. III herstellt: werdet brauchbar zum Turmbau! Ihm zulieb hat er sich auch die Beziehung auf den kommenden Aeon (etwa wie IV Esra 8 2) hier ganz entgehen lassen (s. zu 3 6), die nun erst in **5** bei der weißen Farbe zum Ausdruck gelangt. **6** Die einleitende Mahnung bezieht sich auf die ganze Vision; das folgende καί gilt also ihrer Anfügung an Vis. I—III, nicht der nachträglichen Farbenerklärung (so Spitta, der καί wie 3 1—5 streicht). οὐδὲν ἔσται versteht Große-Brauckmann als vaticinium ex eventu; es werde gesagt, daß die Drangsal nicht eintreten würde, wenn die Christen sich entsprechend verhielten. Dann wären die Worte als spätere Korrektur mit der ganzen angeblichen Interpolation 3 1—6 eingeschoben. Aber 3 4 sieht nicht danach aus, als sei eine erwartete Bedrängnis nicht eingetreten. Darum ist οὐδὲν ἔσται zu verstehen wie 2 5. In der Tat aber ist das eigentlich eschatologische Moment in der ganzen Vision zurückgetreten. Zwar ist der „Apparat" der Vision ursprünglich eschatologisch s. den Exkurs zu 1 10, und die Bezeichnungen der θλῖψις in 1 1 2 5 3 6 lassen auf die letzte große Trübsal schließen. Aber man kann bei 2 5 fragen, ob die „übrigen Lebenstage" alle vor der kommenden Not liegen, bei 2 6, ob die Strafen beim Weltende vollzogen werden sollen und bei 3 6, ob das Kommen der Not denn nicht mit der Vollendung des Turmbaus zusammenfalle. Ja, die ganze im Exkurs zu 1 10 besprochene Individualisierung rückt die Entscheidung darüber ins Ungewisse, ob die angekündigte Drangsal die letzte dieser Welt sein solle. Es ist möglich, daß der Verf. die Frage absichtlich offen läßt. Darum wird man auch kaum Andeutungen einer geschichtlichen Situation herauslesen dürfen, wie es Völter tut, der nach Test. Juda 21 7 οἱ βασιλεῖς ὡς κήτη ἔσονται das Untier auf Trajan beziehen will. An das „vorher Geschriebene" wird erinnert, um ἐὰν θελήσητε zu erläutern. Dann ist also an die Bußmahnung aus Vis. II. III gedacht; daß mindestens der Himmelsbrief schon veröffentlicht sei, wird ja auch Vis. III (s. zu 10—13) postuliert. **7** Dem Schluß könnte man typische Bedeutung zuerkennen wollen: die Christen müssen ständig auf das Hereinbrechen des Unheils gefaßt sein. Aber das würde schlecht zu dem hoffnungsvollen Ton der ganzen Vision stimmen. Das Gleiche gilt von der Deutung des Schlusses auf die Wiederbelebung des Tieres (Reitzenstein Festschrift f. Andreas 42). Vielmehr soll wohl nur das wunderbare Verschwinden der Frau beschrieben werden

Fünftes Gesicht.

Als ich zu Haus auf meinem Bette sitzend betete, trat ein Mann 1
von vornehmem Aussehen herein. Er glich einem Hirten, war mit
einem weißen Ziegenfell bekleidet und hatte einen Ranzen auf dem
Rücken und einen Stab in der Hand. Er grüßte mich, und ich er-
widerte seinen Gruß. Da setzte er sich sogleich neben mich und sprach 2
zu mir: »Ich ward von dem heiligsten Engel gesandt, um bei dir die
künftigen Tage deines Lebens zu wohnen.« Da meinte ich, daß er 3
mir zur Versuchung gekommen sei und sprach zu ihm: »Wer bist du

---

s. etwa Tobit 12 21; Hermas kann ihr nicht mit seinen Blicken folgen, weil er, immer noch in menschlicher Furcht vor dem Untier befangen, sich durch ein wundersames Geräusch ablenken läßt.

Visio V: Einleitung zu den Mandata und Similitudines. Da die Einleitung zu dem zweiten Hauptteil des Buches in Visionsform geschieht, so ist dieses Stück von G (lt^1) als ὅρασις ε′ bezeichnet; der Titel bei S ἀποκάλυψις ε′, in dem die Zahl wohl ursprünglich fehlte, bringt das Andersartige des Abschnitts zum Ausdruck (lt^1 *initium Pastoris*, ähnlich lt^2). Es beginnt hier in der Tat etwas Neues: eine Beziehung auf die vorhergehenden Visionen findet zunächst nicht statt (s. aber Sim. IX 1 1 und Einl. Nr. 3). Es erfolgt eine neue Offenbarung durch einen neuen Offenbarungsträger; seiner Einführung ist diese Vis. V gewidmet. **1** Ganz in der Weise der andern Visions-Einleitungen wird auch hier die Situation geschildert. Das Gebet als Visionsvorbereitung kennen wir schon von Vis. I 1 3 her; im Gegensatz zu Vis. II 1 2 III 1 2 fällt hier auf, daß das Gebet sich nicht auf die frühere Offenbarung bezieht; es ist eben ein ganz neuer Anfang. κλίνη braucht nicht das nächtliche Lager zu sein; doch liegt wegen des bestimmten Artikels diese Bedeutung nahe. Hermas sitzt auf dem Bett, wohl weil er betet. Andere haben Visionen auf dem Bett liegend: Hen 83 3 IV Esra 3 1 — deswegen braucht Hermas noch nicht die andern nachzuahmen. Der mit diesen Zeugnissen zu belegende Visionsstil erscheint dagegen philosophisch sublimiert im Anfang des „Poimandres“ Corp. Herm. 1 1 ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα κτλ. Eine literarische Abhängigkeit unserer ganz vulgär-apokalyptischen Stelle von diesen Worten ist unwahrscheinlich. Da der Eintretende nach 4 dem Hermas bekannt ist, hier aber verkleidet erscheint, so wird in dem hier beschriebenen Aussehen und Kostüm seine himmlische Herkunft nicht angedeutet sein, auch nicht in ἔνδοξος τῇ ὄψει. Daß Götter in schöner Menschengestalt erscheinen, ist allgemeiner Glaube, s. Deubner de incubatione S. 112; das gilt auch von verkleideten Gottheiten vgl. den Heilungsbericht aus Epidauros Dittenberger Sylloge III^3 1169 (= ^{2}803, Kl. Texte Nr. 79 S. 6 ff.) Zl. 30 ἔδοξε τὰν ὄψιν εὑπρεπὴς ἀνήρ; ὄψις bedeutet demnach das Aussehen, nicht das Antlitz, ebenso Vis. III 10 4. Zur Hirtentracht s. den Exkurs zu 4. **2** Der σεμνότατος ἄγγελος, auch Mand. V 1 7 erwähnt, Sim. X 1 1 persönlich auftretend und Sim. IX 1 3 ἔνδοξος ἄγγελος genannt, ist zweifellos identisch mit dem ἔνδοξος ἄγγελος Sim. VII 1 und dem ἅγιος ἄγγελος Sim. V 4 4, dann aber auch mit dem ἀνὴρ ὁ ἔνδοξος καὶ κύριος ὅλου τοῦ πύργου Sim. IX 7 1. Wie sich der Erzengel Michael aus Sim. VIII zu dieser Gestalt verhält, ist nicht ganz klar s. den Exkurs zu Sim. V 6 8. Als Gesandter jenes heiligsten Engels und als Patron auf Lebenszeit stellt sich der Gast des Hermas ihm vor. **3** Dieser mißtraut

denn? Ich‹ — so fügte ich hinzu — »ich weiß, wem ich übergeben ward«. Da sagte er zu mir: »Erkennst du mich nicht?« »Nein«, antwortete ich. »Ich bin der Hirt«, sprach er, »dem du übergeben wur-
4 dest«! Und während er noch redete, veränderte sich sein Aussehen, und nun erkannte ich, daß er es war, dem ich übergeben ward. Im selben Augenblick ergriff mich Bestürzung und Furcht, und ich war ganz aufgelöst vor Kummer darüber, daß ich ihm so böse und törichte Antworten

---

ihm, d. h. nicht seiner überirdischen Herkunft, sondern seiner Gutartigkeit, und beruft sich darauf, daß er seinen himmlischen Patron kenne. 4 Da zeigt ihm eine nicht näher beschriebene Verwandlung des Fremden (s. den Exkurs zu Vis. V 7), daß er eben jener Schutzengel selber ist.

Die Szene zeigt alle Merkmale der EPIPHANIE, des wunderbaren Hervortretens der Gottheit aus der Verborgenheit, und zwar hier aus einer Verkleidung. Parallelen finden sich Jdc 13 20 Tobit 12 15 und — wegen des gleichen Verkleidungsmotivs besonders deutlich — Lc 24 31 Joh 20 16 Ps.-Homer, Demeter-Hymnus 275 ff. (die Wärterin des eleusischen Königskindes offenbart sich als Demeter), Dittenberger Syll. III^3 1169 (Kl. Texte 79, S. 6 ff.) Zl. 26 ff., abgedruckt nach dem Kommentar zu II Thess als Beilage 13. Drei Motive kehren in diesen Szenen wieder: Auftreten des göttlichen Wesens in unbekannter Gestalt, Verwandlung, erschreckende oder beglückende Wirkung auf den Menschen. Die Epiphanie des Poimandres, Corp. Herm. 1 1 ff., die Reitzenstein Poimandres S. 11 ff. 32 ff. mit unserer Stelle verglichen hat, zeigt eine starke Literarisierung jenes traditionellen Epiphanieschemas (s. auch oben zu 1): die Art der Erscheinung ist nicht geschildert, der Name „Poimandres“ und die Größe der Gestalt ist alles, was berichtet wird; die Verwandlung dient nicht mehr der Kundmachung, sondern lediglich der Heimkehr des Poimandres-Νοῦς in das Licht, dem er angehört; an die Stelle der Bestürzung oder Freude ist Bewunderung getreten. Man wird nach alledem zwar Hermas und Hermes von demselben Epiphanie-Schema abhängig denken, aber nicht einen vom anderen. In welchem Grade sich unser Autor nach dem zugrundeliegenden Schema richtet, wird an der Verwandlungs-Szene offenbar, die er erzählt, ohne sie doch verdeutlichen zu können. Wir erfahren nicht, worin die Verwandlung besteht (das Hirtenkostüm behält der Engel bei s. Sim. IX 10 5), noch inwiefern Hermas seinen Mentor nun erkennt (s. u. Exkurs zu V 7). Wir erfahren nur, daß er „weiß, wem er übergeben ward“; aber auch diese „Uebergabe“ ist uns völlig dunkel. Auf vorangegangene Partien unseres Textes kann hier nicht angespielt sein, denn ein Engel, der über Hermas ein ganz besonderes Patronat ausübt, ist weder Vis. II 4 1 noch III 10 7 oder 2 5 aufgetreten. Auf innere Erlebnisse des Hermas Bezug nehmen heißt die Frage nur verschieben, denn warum sagt H. gerade von diesen inneren Erlebnissen nichts? Die Annahme Spittas endlich, jene „Uebergabe“ sei in einem verlorenen Teil des Buches erzählt worden, könnte nur dann an unserer Stelle helfen, wenn sich ein solcher Verlust auch sonst wahrscheinlich machen ließe. Wenn das nicht der Fall ist, so hat man zunächst festzustellen, daß Hermas die Vorstellung von einem himmlischen Patron, dem er einmal übergeben sei und dessen Aussehen er kenne, einfach als selbstverständlich voraussetzt. Er scheint sie also nicht selbst geschaffen zu haben s. u. den Exkurs zu 7. Diesen himmlischen Schutzherren hat er in Vis. V eingeführt und sein Auftreten in Form des ihm irgendwoher bekannten Epiphanie-Schemas erzählt, ohne dabei doch des Verkleidungs-Motivs wirklich Herr zu werden (vgl. MDibelius Der Offenbarungsträger im „Hirten“ des H. „Harnack-Ehrung“ 1921, S. 105 ff.). Wenn meine Analyse der Vorgeschichte (s. den Exkurs zu Vis. I 1 2) zu Recht besteht, so hat eine unge-

gegeben hatte. Aber er erwiderte mir: »Ueberlaß dich nicht der Be- 5
stürzung, sondern ermanne dich im Gehorsam gegen die Gebote, die ich dir geben will. Denn ich ward gesandt«, sprach er, »dir alles wieder zu zeigen, was du früher gesehen hast, das, was besonders wichtig und für euch nützlich ist. Zu allererst schreibe meine Gebote und Gleichnisse nieder; das andere sollst du dann schreiben, so wie ich dir's zeigen werde. Darum gebiete ich dir«, so schloß er, »zuerst die Gebote und Gleichnisse niederzuschreiben, damit du sie beständig zu lesen und zu befolgen vermagst«. Da schrieb ich die Gebote und 6
Gleichnisse nieder, wie er mir befohlen hatte. Wenn ihr sie nun hört 7
und haltet, in ihnen wandelt und sie mit reinem Herzen ausführt, werdet ihr vom Herrn empfangen, was er euch verheißen hat. Wenn ihr sie aber hört und nicht Buße tut, sondern eure Sünden noch vermehrt, werdet ihr das Gegenteil vom Herrn empfangen. Dies alles befahl mir niederzuschreiben der Hirt, der Engel der Buße.

---

nügende Verarbeitung eines gegebenen Motivs bei der literarischen Art des „Hirten" nichts Unwahrscheinliches.

Verwirrung, Furcht und Trauer als Folge der Verwandlung gehören zum Epiphanie-Schema s. den Exkurs. **5** Der Engel spricht zunächst nur von den Geboten, die er geben will, hernach von Geboten und Gleichnissen. Das könnte auf den ersten Blick wie eine nicht durchgeführte Interpolation aussehen, die die Erwähnung der Gleichnisse zu Unrecht hineingebracht hätte. Aber es ist zu beachten: 1) Sim. VII 7 werden offenbar auch die Gleichnisse als ἐντολαί bezeichnet und ebenso ist wohl Sim. VI 1 1—4 zu verstehen. — 2) Die ersten Similitudines sind gar nicht wesentlich von den Mandata verschieden, Sim. I beginnt, Sim. IV schließt wie mehrere Mand., andrerseits erinnern Sim. III und IV in ihren Anfängen an Mand. XI. Sachlich enthält auch Sim. V letzten Endes ein Gebot; ein wesentlich anderer Stoff macht sich erst von Sim. VI an bemerkbar, aber gerade Sim. VI und VII geben sich als ἐντολαί s. o. — der Unterschied zwischen den Mandata und den Similitudines ist also fließend. So wird wohl die Erwähnung von παραβολαί neben ἐντολαί gar nicht auf eine Buch-Disposition gehen, sondern wird nur den parabolischen Inhalt mancher Gebote des Hirten hervorheben sollen. Vielleicht ist die Disposition des Buches dann erst nach dem Doppel-Ausdruck geschaffen und der Epilog zu Mand. XII nachträglich eingefügt. Der Satz ἀπεστάλην κτλ. dagegen kündigt darüber hinaus noch einen anderen Abschnitt des Buches an; denn auf Mand. I—XII Sim. I—VII paßt er nicht, auf Sim. VIII nur, wenn dieser Teil als Wiederholung der Bußbotschaft des Himmelsbriefes verstanden wird, die er voraussetzt. Eine wirkliche Wiederholung des früher Gesehenen bringt nur Sim IX. Darauf wird man also die Ankündigung ἃ εἶδες πρότερον κτλ. zu beziehen haben; darauf dann aber auch τὰ δὲ ἕτερα im Folgenden (vgl. wie Sim. VIII 11 5 mit τὰ δὲ λοιπά gleichfalls auf Sim. IX verwiesen wird). Wie aus 6 hervorgeht, sind die folgenden Sätze erst geschrieben, als das ganze Buch (mindestens bis mit Sim. IX) bereits vollendet war. Dann erklären sich die Unebenheiten des Abschnitts aus nachträglicher Auffüllung: schon die Bemerkung über die κεφάλαια nimmt sich merkwürdig aus, und die Aufforderung, Gebote und Gleichnisse aufzuschreiben, wird zweimal gegeben. ὑπὸ χεῖρα: s. zu Vis. III 10 7. Die laut 6 schon niedergeschriebene Mahnung der Gebote und

Gleichnisse wird nun in 7 mit dem Bußgedanken verbunden. Denn die Erwähnung der Verheißungen weist nicht nur auf Vis. I 3 4, sondern auch auf II 3 3, und vor allem ist προστιθέναι technisch für das Weitersündigen der Christen s. Mand. IV 3 7 XII 6 2 Sim. VI 1 4 2 3 VIII 11 3. Mit ἄγγελος τῆς μετανοίας wird nun eine neue Würde des Hirtenengels eingeführt, von der bisher noch nicht die Rede war.

Der Hirten-Engel. Die zunächst ins Auge fallende Tätigkeit des Engels im Hirtengewande ist die des Interpreten. Er überbringt göttliche Offenbarungen, zuerst in der Form heiliger Texte, dann (von Sim. VI ab), indem er den Hermas himmlische Dinge und Gestalten schauen läßt. Er löst also die Greisin des ersten Teils ab, die auch beides, Texte (Vis. I II) und Gesichte (Vis. III IV) zu vermitteln oder zu erklären wußte. Diese Vorstellung von einem himmlischen Interpreten beruht teils auf der Anschauung von Engeln als Mittlern zwischen Gott und dem Frommen überhaupt, teils auf wirklichen Visions- oder Traum-Erlebnissen, nach denen die Aufklärung des Geschauten weder beim Subjekt der Vision zu entstehen, noch von ihrem Objekt zu kommen scheint, sondern von dritter Seite, d. h. nach dem religiösen Volksglauben von einem Engel, während der philosophisch Gebildete den Mittler unbenannt läßt s. Aristides Sacr. serm. IV 57 (zitiert zu Vis. II 4 1). Aus solchen Wurzeln entstanden ist die Anschauung dann Gemeingut der Apokalyptik geworden s. Henoch, IV Esra, Ap. Baruch graec., Ascensio Jesaiae, ja geradezu Schema bei der Darstellung himmlischer Vorgänge, wie man aus der Apc Joh ebenso sieht wie etwa aus Dantes Göttlicher Komödie. Aber der Hirtenengel des Hermas ist mehr als Interpret. Vis. V 7 stellt ihn als Bußengel vor, d. h. nach der Erklärung, die Sim. VI—IX dazu geben: er hat die Sünder in Zucht zu nehmen s. Sim. VI 3 6 VIII 3 5 IX 7 1 ff. Auch dort, wo der Hirt scheinbar nur als Uebermittler göttlicher Weisungen redet, in den Mandaten, tritt wenigstens in Mand. IV 2 2 3 5 und im Epilog Mand. XII 3 3 4 7 6 1 ff. sein Charakter als Bußengel bedeutsam hervor s. z. d. St. Daß der Interpret selber in das zu interpretierende Bild hineintritt, der Mystagoge als Person des Mysteriums erscheint, ist eigentlich ein Widerspruch in sich. Er ist uns in ähnlicher Weise schon Vis. III 3 3 begegnet, und wie er sich dort aus einer Kombination von Motiven erklären läßt, so hier aus einer Verbindung ursprünglich selbständiger Rollen. Denn auch der Bußengel ist eine dem Judentum bekannte Figur s. Hen. 40 9 *der vierte, der über die Buße und die Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben, heißt Phanuel* vgl. übrigens auch Clemens Alex. Quis dives salvetur 42 18. Daß aber der Interpret des Hermasbuches gerade der Bußengel ist, hat tiefere Bedeutung: da der Inhalt des Buches Buße ist, so soll der Vermittler dieses Inhalts der himmlische Meister der Buße selbst sein. Alle Gebote und Gleichnisse treten so ins Licht des Hauptgedankens: sie sollen zur Buße führen und Sünder wieder „brauchbar für Gott“ machen. — Aber der Hirtenengel hat noch mehr Funktionen. Er stellt sich selbst Vis. V 2 als den vor, der bei Hermas bis zum Lebensende bleiben soll d. h. als Schutzengel s. auch zu Mand. IV 2 1. Nur aus diesem Charakter erklärt es sich, daß am Ende der Offenbarungen der Hirtenengel nicht für immer verschwindet — wie man vom Interpreten erwarten müßte — sondern vielmehr Sim. X 3 5 aufs neue den Hermas in seine Obhut nimmt und nach Sim. X 4 5 für immer in dessen Haus zurückkehren wird. Aus X 1 2 3 5 darf man auch schließen, daß die „Uebergabe“ des Hermas an den Hirten, auf die Vis. V 3. 4 angespielt wird, mit der Funktion des Schutzengels zusammenhängt (s. Mand. IV 4 3; Sim. VII 5 ist vielleicht anders zu beurteilen s. z. St.). Die vielgedeutete Wendung ᾧ παρεδόθην Vis. V 3. 4 ist also von dem Glauben an Schutzengel aus zu erklären. Er ist, wohl als iranisches Erbgut, im Judentum heimisch geworden s. zu Mt 18 10. Ein solcher Glaube hat nun zur Voraussetzung, daß der Mensch dem Engel irgendwann einmal, gewöhnlich bei der Geburt, übergeben

worden ist. Einer besonderen Darstellung dieser Szene bedarf es nicht. So erscheint dem heiligen Vitus als Kind sein Schutzengel und führt sich mit den Worten ein: *datus, inquit, tibi sum custos, ut custodiam te usque in diem exitus tui, et omnia, quae petieris a Domino, dabuntur tibi* (Passio S. Viti, Acta Sanctorum Junii tom. II 1021 E). Ganz ähnlich wird in unserer Vision vorausgesetzt, daß Hermas einmal seinem Schutzgeist übergeben ist. Vielleicht läßt sich vom Schutzengel-Glauben aus auch verstehen, wie Hermas sich die Verwandlung Vis. V 4 denkt. Man stellt sich offenbar den himmlischen Mentor als ein ideales Urbild seines Klienten vor — wahrscheinlich unter dem Einfluß synkretistischer Tendenzen —, also dem betreffenden Menschen im Aussehen gleichend. In den Thomas-Akten 54 p. 171 Bonnet berichtet die vom Tode erweckte Dirne, daß sie im Tode den Apostel in Begleitung eines himmlischen Gefährten gesehen habe s. zu Sim. VII 5, und bezeichnet diesen Act Thom. 57 p. 174 mit ὁ δέ σοι ὅμοιος. Dieselbe Vorstellung wird zweifellos auch in der Szene nach der Befreiung des Petrus Act 12 14 f. vorausgesetzt, ist also schon vor Hermas im Christentum bezeugt. Zu vergleichen ist endlich die in der Pistis Sophia 61 (Kopt.-gnost. Schriften hrsg. von Schmidt S. 78) vorgetragene Legende von dem heiligen Geist, der in Gestalt des Jesusknaben zu Joseph ins Haus kommt, um seinen Bruder Jesus zu suchen. *Und wir schauten dich* (Jesus) *und ihn an und fanden dich ihm gleichend,* sagt Maria. Die Legende ist älter als die Pistis Sophia (Harnack Texte u. Untersuch. VII 2, 20) und viel naiver als ihre dort gegebene Deutung; offenbar erscheint in ihr der Geist nach der Weise jenes himmlischen Doppelgängers. Der ägyptische *Ka* bietet wohl nicht mehr als eine Analogie; seinen Ursprung scheint der Gedanke in einem iranischen Motiv zu haben — die Thomas-Akten enthalten ja auch sonst iranisches Gut. Nach persischem Glauben kommt der Seele eines entschlafenen Gerechten am Ende der dritten Nacht nach seinem Tode ein schönes junges Mädchen entgegen. Es ist seine Daēna, d. h. sein Bekenntnis oder sein Selbst (zu der zweiten Uebers. s. Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium 31); sie ist so schön, weil der Gerechte sie mit seinen Gedanken, Worten und Taten so schön gemacht hat (vgl. Yašt 22 1—18 bei EdvLehmann Textbuch zur Rel.Gesch. 273 ff., Hādōkht Nask 2 1—18 bei Bertholet Religionsgesch. Lesebuch 352 f., Parallelbericht Vendidad 19 98 in der Avesta-Uebers. von Spiegel). Diese Vorstellung erweist sich auf den ersten Blick als die Vergeistigung einer älteren, minder ethisierten, wonach dem Toten sein himmlisches Urbild begegnet, das ihm selbst (nicht: seinen guten Taten) gleicht. In der Tat lassen spätere iranische Texte diesen älteren Gedanken noch durchblicken. Nach manichäischer Lehre (im Fihrist, s. Flügel Mani S. 100) kommt zu dem sterbenden „Wahrhaftigen" *„die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen".* Und in einem mandäischen Text (bei Reitzenstein Hist. Zeitschr. 1922, 39) sagt die Seele: *ich gehe meinem Abbild entgegen, und mein Abbild geht mir entgegen; es küßt mich und herzt mich, als kehrte ich aus der Gefangenschaft zurück."* Die in Act 12 vorausgesetzte Vorstellung dürfte also als iranisch anzusehen sein. Damit wird zugleich das relativ hohe Alter dieser in manichäischen und mandäischen Texten bezeugten Gedanken erwiesen, also die von Reitzenstein (Das mandäische Buch vom Herrn der Größe, Hdlbg. Sitzungsber. 1919, und Das iran. Erlösungsmysterium 1921) vertretene These auf andere und vielleicht chronologisch gesichertere Weise wahrscheinlich gemacht. Die Vorstellung vom himmlischen Abbild aber kann, da sie für Act 12 erwiesen ist, für Hermas postuliert und zur Erklärung der Erkennungsszene benutzt werden: Hermas erkennt seinen Schutzpatron an der Aehnlichkeit mit seiner eigenen Gestalt. Mit der Funktion des Schutzengels scheint aber auch das Hirtenkostüm zusammenzuhängen, da von einer Hirtentätigkeit des Engels im Zusammenhang mit der Buße keine Rede ist, die Bezeichnung eines Schutzengels als Hirt sich aber von selber erklärt. Es fällt auf, daß das Hirtenkostüm des Strafengels Sim. VI 2 5 mit

ähnlichen Worten beschrieben wird wie das unseres Hirten und daß auch bei der Schilderung des anderen Hirten, des verführenden Engels Sim. VI 1 5, dessen gottwidrige Art gar nicht zum Ausdruck gebracht wird. Das Hirtenkostüm scheint irgendwelche sittliche Qualität nicht zur Voraussetzung zu haben; ein Zusammenhang mit iranisch-jüdischem Dualismus oder mit christlichem Ethos liegt also offenbar nicht vor. Man ist geneigt, an einen „heidnischen" Ursprung dieses Hirten zu denken. Hirtenkostüm wie Patronatsamt erinnern an Hermes vgl. schon Aeschylus Eumeniden 90 ff. Ἑρμῆ, φύλασσε, κάρτα δ' ὢν ἐπώνυμος | πομπαῖος ἴσθι, τόνδε ποιμαίνων ἐμὸν ἱκέτην. Dann wäre die Hirtentracht ein beibehaltenes Requisit aus der mythischen Vergangenheit der Gestalt. In der Tat wird Hermes als Hirtengott dargestellt (Farnell The cults of Greek States V 9. 62 f., Roscher und Scherer in Roschers Lexikon der Mythologie I Sp. 2378. 2394 f., Eitrem bei Pauly-Wissowa Realenzyklop. VIII 775); s. die Hermes-Erscheinung bei Antoninus Liberalis 15 3 (ed. Martini Mythographi Graeci II 1) Ἑρμῆς δὲ ποιμένος ἔχων στολήν. Eine wesentliche Bestätigung all dieser Vermutungen ergibt sich aus Sim. IX 1 4, wo die Erwähnung Arkadiens ohne die Annahme eines mythischen Hintergrundes sinnlos ist s. z. St. Den Beweis dafür, daß Hermes als Schutzgott des einzelnen Menschen vorgestellt wird, dabei aber gelegentlich in fremder Gestalt erscheint, liefert Aelius Aristides Sacr. Serm. IV § 57 (II p. 440 Keil); Aristides erzählt, daß ihm Plato erschienen sei, übrigens ἀπαντικρὺ τῆς τε κλίνης κἀμοῦ, und ihn nach seinem Urteil über den platonischen Briefstil gefragt habe; er fährt fort (s. auch zu Vis. II 4 1) καὶ οὐ πολὺ ὕστερον ὁ μὲν (scil. Πλάτων) ἠφάνιστο, ἐγὼ δὲ συννοίᾳ εἰχόμην. παρὼν δέ τις εἶπεν· 'οὗτος μέντοι ὁ διαλεγόμενός σοι ὡς Πλάτων ἀρτίως ὁ σὸς Ἑρμῆς ἐστιν' — λέγων δὴ τὸν εἰληχότα τὴν γένεσιν τὴν ἐμὴν — 'Πλάτωνι δ', ἔφη, εἴκαστο'. Aristides kennt also einen persönlichen Schutzgott Hermes, „dem mein Leben übergeben ward" oder „dem ich bei meiner Geburt anheimgegeben" (je nach der Uebersetzung von γένεσις). Ebenso wird wohl die Gebetsanrede des Schusters Kerdon bei Herondas VII 74 zu deuten sein, auf die mich Otto Weinreich aufmerksam macht: Ἑρμῆ τε Κερδέων καὶ σὺ Κερδίη Πειθοῖ — das ist offenbar mehr als der Kaufmannsgott Ἑρμῆς Κερδῷος oder Κερδέμπορος; das Wortspiel will vielmehr wahrscheinlich den Kaufmannsgott Hermes des Kerdon bezeichnen (und ebenso die Peitho des Kerdon). Also darf eine populäre Vorstellung von einem vielleicht synkretisierten Schutzgott Hermes, der jedem Menschen gesellt ist, vorausgesetzt werden. Aus einer Verbindung dieser Vorstellung mit jüdischem, auf iranischen Traditionen beruhenden Schutzengelglauben erklärt sich die Anschauung unseres Buches vom Hirtenengel. Sie wurde verchristlicht und den Absichten unseres Autors untergeordnet, indem der himmlische Mentor zum Uebermittler der Bußbotschaft und darum zum Bußengel selber gemacht wurde s. die Ungleichmäßigkeiten Mand. IV 4 3 V 1 7. — Vgl. zum Ganzen MDibelius Der Offenbarungsträger im „Hirten" des Hermas, Harnack-Ehrung S. 105—118.

Mandatum I: Von Glauben, Gottesfurcht und Enthaltsamkeit.

Die MANDATA enthalten fast ausschließlich ethische Paränese. Das entspricht ihrer Stellung im Buch: sie sollen die Christen zur Buße führen, wie das Mand. III 3 am Beispiel des Hermas deutlich gezeigt wird. Die Einkleidung dieser Regeln in eine himmlische Offenbarung ist am Inhalt im allgemeinen nicht zu spüren; so wie dieser Bußengel konnte mancher urchristliche Lehrer reden — und hat es auch getan. Denn die Mandata gleichen auch darin anderen Paränesen, daß sie ethische Tradition weitergeben. Freilich beschränkt sich unser Verf. nicht darauf, in Form unverbundener Sprüche eine bunte Aufreihung sittlicher Regeln zu tradieren. Da er in jedem Mandat ein bestimmtes Thema behandelt, hat er die Ueberlieferung ausgestaltet und — gelegentlich unter Anwendung dialogischer Form — erweitert. Wir haben also ausgeführte Paränese vor uns (s. dazu MDibelius Der

Erstes Gebot.

»Vor allem glaube zuerst, daß Gott einer ist, der alles schuf und 1
gestaltete, der das All aus dem Nichtsein ins Dasein rief, der selbst unbegreiflich alles in sich begreift. Ihm sollst du glauben, ihn sollst du
fürchten, in solcher Furcht aber enthaltsam sein. Dies beachte, dann wirst du alle Sünde ablegen und dich mit jeder gerechten Tugend bekleiden und wirst Leben haben bei Gott, wenn du dies Gebot beachtest«.

Brief des Jakobus S. 4). Diese Art Mahnungen, die sich zu Abhandlungen ausgewachsen haben, finden wir in Ansätzen auch im Jac und in den Testamenten der 12 Patriarchen. Die Interpretation hat diesen Beziehungen zur Ueberlieferung im einzelnen nachzugehen und vor allem zu fragen, wie sich die christliche Bearbeitung zu der Tradition verhält. Das gilt ganz besonders von den Mand., in denen Stoff und Bearbeitung aufs deutlichste auseinandertreten, d. h. sowohl von der Gruppe Mand. V IX X, wie von der anderen Mand. VI VII VIII. — Weil in den Mand. traditionelle Werte meist jüdischer Herkunft in ein gelesenes Buch des Urchristentums Aufnahme gefunden haben, ist dieser Teil des „Hirten" oft benutzt worden. Zwei Werke haben ihn so ausgeschrieben, daß sie zu wichtigen Hilfsmitteln der Textkritik des Hermas werden: Ps. Athanasius, Praecepta ad Antiochum ducem (Ausgabe der beiden Rezensionen Ath^1 Ath^2 von Dindorf 1857) und Antiochus Monachus, Homiliae (Migne graec. 89). Anklänge an die Mandata bei andern Schriftstellern brauchen natürlich hier noch weniger als sonst auf Benutzung des Buches, können vielmehr auf Benutzung der gleichen Tradition beruhen.

1 Das Glaubensgebot steht trotz der ethischen Abzweckung auch dieses Mandats voran, weil seine Erfüllung die Voraussetzung der geforderten Enthaltsamkeit ist. Daß das Glaubensgebot hier in der Tat keine selbständige Bedeutung hat, beweist der Kommentar zu Mand. I, der in Mand. VI—VIII vorliegt und der in Mand. VI die Glaubensforderung völlig ins Ethische umbiegt. Dann wird aber von vornherein auch nicht anzunehmen sein, daß die Glaubensforderung unseres Gebots ad hoc formuliert wäre. In der Tat zeigen zahlreiche Parallelen, daß wir hier traditionelle Wendungen vor uns haben, vermutlich aus der religiösen Sprache des griechischen Judentums. Traditionell ist es natürlich, überhaupt mit einer Gottesprädikation zu beginnen — Dekalog, tägliches Bekenntnis (sog. Schma') und Achtzehngebet (s. beides bei OHoltzmann Berakot) legen das nahe vgl. auch die Schilderung der jüdischen Religion Josephus c. Apionem II 22 § 190 ff. sowie Ps. Psokylides 8 πρῶτα θεὸν τίμα. Die Prädikation im Hymnenstil (s. dazu Joseph Kroll Die christl. Hymnodik im Braunsberger Vorlesungs-Verzeichnis 1921) ὁ τὰ πάντα κτίσας ist hellenistisch beeinflußt; der Hebräer würde von „Himmel und Erde" reden. Jüdischer Gebetssprache entstammt zweifellos ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι s. Sap 1 14 ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, Apc. Bar. syr. 48 8 (Ryssel bei Kautzsch Pseudepigraphen 428) *und durch ein Wort rufst du ins Leben, was nicht da ist*, Philo de spec. leg. IV 187 p. 367 τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι (es folgen weitere rhetorische Antithesen) de opif. mundi 81 p. 19 τοῦ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν, Paulus Rm 4 17 καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (eine Anspielung darauf wohl auch I Cor 1 28), auch wohl II Clem 1 8 ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς. Diese Formulierung ist in den liturgischen Stil übergegangen s. zu Rm 4 17 und vgl. den großen Pariser Zauberpapyrus (bei Wessely Wiener Denkschr., ph.-hist. Kl., 36, S. 122) 3076 f. ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι; sie ist ursprünglich von

griechischer Philosophie beeinflußt s. d. Nachweise zu II Clem. 1 s und Philo de Josepho 126 p. 59 ἀνειδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα von der Seele im Traum. Vollends πάντα χωρῶν κτλ. gehört in die Reihe jener Antithesen, mit denen die hellenistische Theologie Gottes Wesen zu umschreiben liebt und in denen sie Immanenz und Transzendenz zugleich zu behaupten wagt. Für uns ist sie am besten belegbar Corp. Hermet. 5 10 (s. dazu JKroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 44) οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος, ὁ τῷ νοῒ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός, οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος, Ps. Apuleius Asclepius 20 *hunc vero innomine⟨m⟩ vel potius omninomine⟨m⟩ esse, siquidem is sit unus et omnia.* Diese Theologie ist ins Judentum eingedrungen, wie vor allem die bei Philo häufige Wendung zeigt περιέχων οὐ περιεχόμενος (de post. Caini 7 p. 227, de somn. I 185 p. 648, de conf. ling. 136 p. 425 in Verbindung mit ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ, vgl. auch von den φαντασίαι de sacrif. Ab. et C. 59 p. 173 ὧν ἑκάστη μεμέτρηται μὲν οὐδαμῶς . . . μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα. In diesen Zusammenhang fügen sich nun die christlichen Stellen: die unsere sowie die Praedicatio Petri bei Clemens Al. Strom. VI 39 3 ὁ ἀόρατος ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεὴς οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν, ferner Aristides Apol. 1 4 *dico tamen deum ingenitum, increatum esse, ab nullo comprehensum esse sed ipsum omnia comprehendere* 4 1 ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτὸς δε πάντα ὁρᾷ, Augustin conf. I 4 *inmutabilis, mutans omnia, numquam novus numquam vetus.* Man versteht von da aus, wie an unserer Stelle lt$^{1.2}$ hinzufügen konnten *qui nec verbo* (lt^{2} *verbis) definiri nec mente concipi potest;* auch diese Zusätze stammen aus dem Erbgut der Gottesprädikationen. Man versteht auch, daß unsere Stelle mehrfach zitiert wurde z. B. Irenaeus IV 34 2 Harvey, Origenes de princ. I 3 3 II 1 5, In Joh. I § 103 XXXII § 187 Preuschen Ueber die Berufung der Arianer auf unsere Stelle s. Funk. Die Worte selbst dürften eine (strengere oder freiere) Wiedergabe älterer kerygmatischer Formulierung sein. Die Nachwirkung solcher Formulierungen läßt sich in morgenländischen Symbolen beobachten, deren Wortlaut den des Symbolum Romanum mit anderen Texten mischt s. Lietzmann, Berliner Sitzungsber. 1919, 272 f. Dementsprechend möchte ich auch die Parallelen bei Theophilus ad Autolycum beurteilen I 4 τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι II 22 ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται; sie sind also nicht aus dem „Hirten" entnommen — zumal da auch sonst die Parallelen bei Theoph. die Lektüre unserer Schrift nicht beweisen (s. z. B. zu Vis. I 3 4) —, sondern entstammen derselben Ueberlieferung, die auch unseren Text gespeist hat. Man darf also von diesem aus nicht etwa eine „judenchristliche" Art des Christentums bei Hermas erschließen (bezeichnend ist es, daß Ps. Athanasius Praec. ad Ant. 1 in unsern Text den Glauben an Christus und in der längeren Rezension auch den an den Geist hinein interpoliert). Vielmehr liefert die Gottesprädikation lediglich den Unterbau zu der Empfehlung der Enthaltsamkeit in **2**, zu der der Verf. auf dem Weg über die Gottesfurcht gelangt. Glaube und Gottesfurcht sind auch Theophilus ad Autol. I 7 zusammengestellt, Glaube und Enthaltsamkeit folgen I Clem. 35 2 aufeinander; vgl. im übrigen zu Mand. VIII. Der werkefreudige und zu bedingt asketischer Haltung neigende „Frühkatholizismus" des Hermas tritt schon in diesem ersten Gebot deutlich zutage. ἐνδύεσθαι s. zu Vis. IV 1 8. ἀδικίας ist der im NT. häufige Gen. der Eigenschaft zum Ersatz eines Adjektivs s. Blaß-Debrunner Gramm.^{4} § 165. ζῆν τῷ θεῷ ist die in den Mand. typische Verheißung seligen Lebens bei Gott — so wird die

Zweites Gebot.

Er sprach zu mir: »An der Lauterkeit halte fest und sei unschul- 1
dig, dann wirst du den Kindern gleichen, die das Böse nicht kennen, das der Menschen wahres Leben verdirbt. Erstlich verleumde niemand 2
und höre auch nicht mit Wohlgefallen einem Verleumder zu! Wenn du's aber tust, so wirst auch du, der Hörer, der Sünde des Verleumders schuldig sein, wenn du der Verleumdung, die du hörst, Glauben schenkst; denn wenn du ihr glaubst, wirst auch du etwas wider deinen Bruder haben und so der Sünde des Verleumders schuldig sein.

Formel Mand. VII 5 erklärt. Damit ist das Heilsgut gemeint s. Vis. I 1 9 II 2 7 f. III 6 7 8 4 9 9 IV 3 5 vgl. zu Mc 10 17, aber während der jenseitige Charakter dieses „Lebens" auch bei Hermas z. B. Vis. III 8 4 deutlich ist, legt ἀρνεῖσθαι τὴν ζωὴν Vis. II 2 7 (wohl auch Mand. II 1) die immanente Fassung nahe s. zu Mand. VII 5. So läßt sich auch bei ζῆν τῷ θεῷ keine sichere Entscheidung treffen. Schon das griechische Judentum kannte wohl die Formel s. IV Macc 16 25 εἰδόντες ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι, ebenso 7 19 von Märtyrern und Patriarchen. Tatian or. ad Graecos 11 2 hat ζῆθι τῷ θεῷ, aber in ethischer Bedeutung.

Mandatum II: Von der Lauterkeit. Unter dem Stichwort ἁπλότης sind hier zwei Gebote der jüdisch-christlichen Paränese wiedergegeben, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben, die Warnung vor der Verleumdung und die Mahnung zum Geben. Ihre Zusammenfügung erklärt sich aus den verschiedenen Bedeutungen von ἁπλότης. Das Wort wird in **1** zweifellos der ἀκακία gleich (s. auch die Reihenfolge Vis. III 8 7 und Test. Isaschar 5 1) und in Gegensatz zu jeder Sünde gesetzt (ἀπολλύουσαν τὴν ζωήν s. zu Mand. I 2), der Vergleich mit den Kindern kann von jüdischem und evangelischem wie von philosophischem Spruchgut beeinflußt sein s. zu I Petr 2 1). Dieser Gegensatz wird von dem Buch, das ganz der ἁπλότης gewidmet ist, dem Testament Isaschars 3 3. 4 gut beschrieben: καὶ οὐκ εἰμὶ περίεργος ἐν ταῖς πράξεσίν μου οὐδὲ φθονερὸς καὶ βάσκανος τῷ πλησίον μου. οὐ κατελάλησά τινος πώποτε οὐδὲ ἔψεξα βίον ἀνθρώπου. Also gehört auch die Verleumdung zu den durch ἁπλότης ausgeschlossenen Lastern; warum aber in 2. 3 gerade von ihr allein die Rede ist, vermag man nicht zu sagen. Die Ursache liegt wohl in der gerade dieses Thema reichlich behandelnden Tradition s. unten. Als zweites Gebot wird in § 4b—6 die Mahnung zum Geben vorgetragen. Auch hierfür liefert das Test. Isaschars ein Beispiel mit dem Stichwort ἁπλότης 3 8 πάντα γὰρ πένησι καὶ θλιβομένοις παρεῖχον ἐκ τῶν ἀγαθῶν τῆς γῆς ἐν ἁπλότητι καρδίας μου. Hier ist die Lauterkeit zur Gutherzigkeit und Güte geworden s. Josephus Ant. VII § 332 II Cor 8 2 9 11. 13, wohl auch Rm 12 8. Aber ἁπλῶς διδόναι heißt trotzdem nach §§ 4. 6 Sim. IX 24 2 f. (μὴ διστάζων, ἀδιστάκτως) „rückhaltlos, ohne Bedenken geben" und geht so auf die primäre Bedeutung des Wortes zurück s. auch Jac 1 5. Weiteres bei MDibelius Der Brief des Jakobus S. 76 f. **2** Die Verleumdung scheint in der jüdischen Paränese eine besondere, nur zum Teil durch den Dekalog begründete Rolle gespielt zu haben s. Ps 49 20 100 5 Sap 1 11 Test. Isaschar 3 4 (s. oben) Gad 3 3 5 4 Apc. Baruch graec. 8. 13 und später Debarim Rabba zu Dt 24 9 S. 83 Wünsche (Bibl. rabbinica) *Der Mensch, welcher verleumdet, leugnet zuletzt auch Gott*, Midrasch Le'olam XVIII, Midrasch Gadol und Gedolah XVIII (beide bei Wünsche Aus Israels Lehrhallen Bd. IV S. 24 f. 42 f.). Dadurch ist auch die Be-

Böse ist die Verleumdung, ein Dämon, der nicht Ruhe gibt, nie dem Frieden gesellt, aber immer beim Streit zu finden. Halte dich fern von
4 ihr, dann wirst du immer und mit allen im Frieden leben. Ergib dich vielmehr der Heiligkeit, die kein böses Aergernis schafft, sondern lauter Ruhe und Freude bringt. — Tue Gutes und gib vom (Ertrag) der Arbeit, den Gott dir schenkt, allen Bedürftigen ohne Bedenken und ohne Schwanken, wem du geben sollst und wem nicht. Gib allen; denn Gott will, daß

---

tonung der Verleumdungssünde in christlicher Paränese bedingt s. Jac 4 11 f. I Clem 30 3 II Clem 4 3 und die Lasterkataloge Rm 1 30 II Cor 12 20 I Petr 2 1 I Clem. 30 1 35 5 Barn. 20 2 Polyc. ad Phil. 2 2, sowie im „Hirten" Mand. VIII 3 Sim. VI 5 5 IX 15 3. Zur jüdisch(-christlichen) Ueberlieferung gehört also offenbar das Verbot der Verleumdung und wohl auch die Mahnung, dem Verleumder nicht zuzuhören. Dagegen stellt der Kommentar zu dieser Mahnung von εἰ δὲ μή an bis καταλαλοῦντος offenbar eine (von Hermas oder einem Früheren herrührende) Erweiterung dar. Er ist formal durch die sog. Verzahnung befestigt d. h. das Ende der Interpolation οὕτως οὖν ἔνοχος ἔσῃ κτλ. wiederholt ihren Anfangsgedanken; sachlich bringt der Kommentar eine Ermäßigung jener Mahnung — nur wennn du sie dem Verleumder glaubst, bist du mitschuldig —, die überdies recht breit ausgefallen ist, so daß lt^1 und lt^2 gekürzt haben. Wie solche Mahnungen weiterwachsen, sieht man aus Antiochus, Hom. 29, wo zu den zwei Mahnungen unseres Textes noch die weitere tritt, nichts gegen den abwesenden Bruder zu sagen, auch wenn es der Wahrheit entspreche. **3** Daß die Verleumdung ein ἀκατάστατον (s. Jac 3 8) δαιμόνιον sei, ist wörtlich zu nehmen, denn Hermas denkt die Laster als Geister s. zu Mand. V 1 2 f. Deswegen braucht κατοικοῦν nicht persönlich gefaßt zu werden, denn der Ton liegt auf „Friede" und „Streit". Im Rahmen dieses Gegensatzes ist auch εὐθηνία zu verstehen; lt^1 übersetzt das Wort hier und Mand. V 1 2 mit *pax*; nur so kommt μετὰ πάντων zu seinem Recht. **4** ἁπλότης und σεμνότης erscheinen auch Vis. III 9 1 als Verwandte. Mit ἐργάζου τὸ ἀγαθόν beginnt der zweite Teil des Gebotes. κόποι steht für den Arbeitsertrag, der Voraussetzung des Wohltuns ist; die Berufsethik (s. zu II Thess 3 10 Did 12 3 f.) verbindet sich mit dem Frömmigkeitsgebot. Denn als solches ist die Mahnung zum Geben aufzufassen, nicht etwa als Gebot sozialer Hilfeleistung; es soll ja ἁπλῶς gegeben werden, nämlich ohne Rücksicht auf den Empfänger s. Sim. II 5 IX 24 2 und die Parallelen zu Barn. 19 11 Did. 4 7. Auch hier haben wir also ein Motiv der jüdisch-christlichen Paränese vor uns s. Ps. Phokylides 29 ὧν τοι ἔδωκε θεός, τούτων χρῄζουσι παράσχου. Ausgeführt wird die Mahnung mit einem Exkurs über die Verantwortung von Empfänger und Geber, der bis 6 παρὰ τῷ θεῷ reicht und vielleicht auch erst von Hermas oder einem Vorgänger in diesen Zusammenhang eingeschoben ist (dann wäre τίνι δῷ ἢ μὴ δῷ Verzahnung? s. o. zu 2). Dieser Exkurs ist wohl auf Grund der gleichen Quelle, und nur mit geringen Veränderungen auch Did. 1 5 (Didaskalia syr. 17 Const. ap. IV 3, dort als Zitat) bezeugt, d. h. in dem „christlichen" Einsatz in den „Wegen". Das Material, mit dem er arbeitet, ist aber jüdisch vgl. außer Or. Sibyll. II 88 f. Ps.-Phokylides 28 f. (s. zu Did. 1 5) den Gedanken, daß Gott alles gehört, was Menschen spenden I Paral. 29 14 und seine Anwendung Pirke Aboth 3 7, Pesikta Rabbati 126^b Friedmann (bei Klein Aelt. christl. Katechismus S. 192) *ich habe nicht gesagt: ehre mich mit dem, was dir gehört, sondern mit dem, was mir gehört, womit Gott dich begnadigt hat* sowie die Ausführungen über Gott als den allein wahren

von seinen Gaben allen zuteil wird. Und die Empfänger werden vor Gott 5
Rechenschaft abzulegen haben, warum und wozu sie empfingen: die einen,
die in bedrängter Lage empfingen, werden nicht gerichtet werden, aber
die andern, die in geheuchelter (Not) empfingen, werden Strafe leiden
müssen. Der Geber ist also (jedenfalls) ohne Schuld; denn wie er die 6
Leistung vom Herrn zur Ausführung empfing, hat er sie vollbracht,
ohne Bedenken und ohne Schwanken, wem er geben solle und wem
nicht. Und so brachte ihm diese Leistung, weil er sie in Lauterkeit
ausführte, Ruhm vor Gott. Wer so lauteren Dienst leistet, wird Leben
haben bei Gott. Nun halte dies Gebot so wie ich es dir gesagt habe, 7
auf daß deine und deines Hauses Buße lauter und dein Herz rein und
unbefleckt erfunden werde.

Drittes Gebot.

Wieder sprach er zu mir: »Liebe die Wahrheit und laß lauter 1
Wahrheit aus deinem Munde hervorgehen, damit der Geist, den Gott in
diesem Fleischesleib hat wohnen lassen, bei allen Menschen als wahr-
haftig erwiesen werde. So wird der Herr verherrlicht werden, der in
dir wohnt, denn der Herr ist wahrhaftig in jedem Wort und keine

---

Geber Philo de cherub. 123 p. 161. Im Blick auf solche Parallelen möchte ich ἴδιος auf Gott beziehen: es sind Gaben Gottes, die zur Verteilung kommen s. aber zu Did. 1 5. **5** Beim Vergleich dieser Worte mit Did. 1 5 merkt man deutlich, daß Did. einen Auszug aus der zugrunde liegenden Quelle mit verstellter Ordnung der Sätze bietet. Denn das in Did. nach einem Makarismus völlig unvermittelt auftretende ἀθῷος γάρ ἐστιν ist erst nach der Warnung an die Empfangenden verständlich. Aehnliche Gedanken über die Verantwortung des Empfängers Tosephta Pea IX 4 (bei Klein Aelt. christl. Katech. S. 193) *wer einen Heller als Almosen entgegennimmt und auf denselben nicht angewiesen war, der scheidet nicht früher aus der Welt, bis er wirklich die öffentliche Unterstützung benötigt* (= Aboth de R. Nathan 3 2 S. 27 d. Uebs. v. Pollak). **6** διακονία: s. Sim. I 9 II 7. Der Gedanke der Almosenpflicht herrscht hier noch ganz unbedingt; Did. 1 6 enthält eine Einschränkung durch Hinzufügung eines anderen Zitats s. aber Barn. 19 11 Did. 4 7. Ueber ἁπλῶς s. zu 1. 4; über ζῆν τῷ θεῷ zu Mand. I 2. ἔνδοξος: dem Leistungsgedanken entspricht der hier stark „altkatholische" Lohngedanke; das ist bei der Fülle jüdischer Traditionselemente, die mit der Paränese ins Christentum einströmen, nicht verwunderlich. In **7** ist auf einmal wieder von der Familie des Hermas die Rede; ihre Erwähnung dient der Verallgemeinerung des Gebotes. Nur Mand. I VI XI enthalten keine solche Verallgemeinerung; die anderen außer dem unsern schließen mit einer Formel, in der die Verheißung für Erfüllung des Gebotes auf alle ebenso handelnden ausgedehnt wird s. Mand. III 5 IV 4 4 V 2 8 VII 4 VIII 12 IX 12 X 3 4 XII 3 1 6 5. Daß an der Stelle dieser Formel hier die Erwähnung der Familie steht, bestätigt aufs neue die im Exkurs zu Vis. II 2 3 ausgesprochene Meinung, daß die Angehörigen des Hermas nur Typen für Christensünde und Christenbuße sind s. auch Mand. V 1 7 XII 3 6.

Mandatum III: Von der Wahrheit. Der Abschnitt gliedert sich in das eigentliche Gebot 1. 2 mit dem dazu gehörigen üblichen Schluß am Ende von 5 — bezeichnenderweise gibt es nur zu diesem Teil bei Ps.

2 Lüge ist bei ihm zu finden. Menschen, die lügen, bringen also den Herrn um sein Recht und werden zu Räubern an dem Herrn, da sie ihm das anvertraute Gut nicht wiedererstatten, das sie empfangen haben. Denn sie empfingen von ihm einen Geist, dem Lüge fremd ist. Wenn sie diesen durch Lüge verdorben zurückgeben, so haben sie das Ge-
3 bot des Herrn befleckt und sind zu Räubern geworden.« Als ich das hörte, begann ich bitterlich zu weinen. Er aber fragte, als er mich weinen sah: »Warum weinst du?« »Herr«, sagte ich, »weil ich nicht weiß, ob ich gerettet werden kann«. »Weshalb?« fragte er. »Herr«, sagte ich, »ich habe ja noch nie in meinem Leben ein wahres Wort gesagt, sondern habe immer und im Verkehr mit allen wie ein Betrüger gelebt und habe bei allen Menschen meine Lügen als Wahrheit hingestellt. Aber niemals hat mir jemand widersprochen, sondern man hat meinen Worten geglaubt. Wie kann ich nun, Herr«, so sprach ich, »zum ewigen Leben gelangen, da ich solches getan habe?«

Athanasius und Antiochus Hom. 66 Parallelen —, und eine Ausführung autobiographischer Art im Dialogstil $3-5^a$. **1** Die Mahnung zur Wahrheit findet sich in der christlichen Paränese Eph 4_{25} und im Zusammenhang von Tugend- oder Lasterkatalogen I Clem. 35_2 Did. 5_2 Barn. 20_2 und im Hirten Mand. VIII $_9$ XII 3_1 Sim. IX 15_2. Stärker berühren sich mit unserem Abschnitt die Testamente der 12 Patriarchen, wo die wörtliche Parallele τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν Test. Ruben 3_9 Dan 2_1 begegnet und wo die Paränese in einem besonderen Zusammenhang mit der Pneumatologie steht. Das ist auch in unserem Text der Fall: die Begründung des Wahrheitsgebotes hängt mit der Anschauung zusammen, daß Gott einen guten Geist im Menschen hat wohnen lassen, und daß der Mensch diesen Geist durch Sünde nicht nur betrüben, sondern auch beflecken könne. Das ist nicht die urchristliche Vorstellung vom heiligen Geist Gottes; s. im übrigen den Exkurs zu Mand. V 2_7. Wenn jener gute Geist sich als wahrhaftig erweist, so gereicht das Gott, seinem Geber, zur Ehre; wenn er aber durch die Schuld des betr. Menschen zu einem Lügengeist entartet, so wird Gott gewissermaßen beraubt, weil er die nur geliehene Gabe entstellt zurück erhält. Man begreift von da aus, daß dieser Geist παρακαταθήκη (das attische, aber auch in den Papyri häufige Wort für παραθήκη s. zu I Tim 6_{20}) heißt; dasselbe Bild vom „Depositum“ wird Aboth de R. Nathan 14_4 S. 69 Pollak von R. Eleasar b. Arak auf den frommen Sohn R. Jochanans b. Zakkai angewendet, der gestorben ist. Die hier folgerichtig, wenn auch wortreich entwickelte Vorstellung steht an anderen Stellen in Verbindung mit dem nicht ganz einheitlichen Geisterglauben des Hermas und kann nur von da aus religionsgeschichtlich verstanden werden s. den Exkurs zu Mand. V 2_7. Der Aorist ἐμίαναν ist vom futurischen Standpunkt des Bedingungssatzes aus gemeint. **3** Ein kurzer Dialog gibt dem Vorgetragenen die aktuelle Beziehung; im Geschäftsleben (s. ἐν ταῖς πραγματείαις § 5) läßt sich, so scheint es, das Wahrheitsgebot nicht durchführen. In der späteren jüdischen Tradition kommt das Problem z. B. dadurch zum Ausdruck, daß der Midrasch Le'olam (Wünsche Aus Israels Lehrhallen IV) das Wahrheitsgebot in den 12. Abschnitt stellt, der vom Geschäftsverkehr handelt. Der Midrasch der zehn Worte (Wünsche a. a. O. IV S. 110) erzählt von einem frommen jungen Mann, der auf die Frage, warum er nicht Handel treibe, antwortet:

»Deine Gedanken«, antwortete er, »sind richtig und wahr. Du mußtest 4
in der Tat als Knecht Gottes in der Wahrheit wandeln, und durftest
böses Gewissen und Wahrheitsgeist nicht zusammen wohnen lassen
noch den heiligen und wahrhaftigen Geist betrüben.« »Niemals«, sagte
ich, »habe ich diese Dinge richtig erfahren, Herr«. »So hörst du 5
sie also jetzt«, sprach er; »beachte sie, damit auch die Lügen, die du
früher bei deinen Geschäften geredet hast, glaubwürdig werden, wenn
sich dies (was du jetzt redest) als wahr herausstellt. Denn es kann
auch jenes andere glaubwürdig werden. Wenn du dies beachtest und
von jetzt an lauter Wahrheit sprichst, dann kannst du dir das Leben
erwerben. Und jeder, der dies Gebot hört und sich des greulichen
Lügens enthält, der wird Leben haben bei Gott.«

es gefällt nicht in meinen Augen, weil sie allzumal Lügen reden. Unser Text aber hat das Problem nicht als traditionell, sondern als neu empfunden. Denn nur so läßt sich das Geständnis des Hermas 4 verstehen, daß er solches noch nie gehört habe; es kann natürlich nicht das Wahrheitsgebot, sondern nur seine Anwendung auf das geschäftliche Leben gemeint sein, dem die ersten christlichen Generationen noch fremd gegenüber standen, in das aber die Christen zur Zeit des Hermas hineingewachsen waren. Man wird also in dem ganzen Abschnitt 3—5a die christliche Bearbeitung der paränetischen (letztlich dem Judentum entstammenden) Tradition sehen dürfen; so kommt das Bedürfnis des weltläufig gewordenen Christentums zum Ausdruck. Es bestätigt sich auch die im Exkurs zu Vis. II 2 3 s. Einl. Nr. 2 vorgetragene Auffassung von dem typischen Charakter des autobiographischen Elementes im „Hirten“. Der Ernst des Problems tritt in der starken Vergröberung des persönlichen Bekenntnisses hervor: οὐδέπω ἀληθὲς ἐλάλησα ῥῆμα — eine übertreibende Anspielung auf die Vis. II 3 1 III 6 7 berührte Sünde des Hermas. Das im folgenden begegnende Wortspiel mit πᾶς (πάντοτε—μετὰ πάντων, s. auch πανούργως) ist ein beliebtes rhetorisches Mittel s. Blaß-Debrunner Grammatik[4] § 488, 1. Man wird also nicht wegen μετὰ πάντων die Lesart von G ἐλάλησα anzunehmen haben, sondern nach lt[2] aeth (lt[1] zum Teil) ἔζησα lesen dürfen, weil dieser Text weniger leicht als Korrektur zu begreifen ist. δύναμαι ζῆσαι geht dann natürlich wieder auf das ζῆν τῷ θεῷ, ebenso wie in 5 ζωὴν περιποιήσασθαι. In 4 ist das Zusammentreffen der verschiedenen pneumatologischen Anschauungen besonders deutlich. λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι κτλ. könnte, wenn es isoliert stände, wie Eph 4 30 vom heiligen Geist verstanden werden; in diesem Text aber wird man eher an die παρακαταθήκη s. zu 1. 2 zu denken haben. πνεῦμα τῆς ἀληθείας ist nicht im Sinne von Joh 14 17, sondern als unbewußter Rest einer Vorstellung von mehreren guten Geistern zu beurteilen s. den Exkurs zu Mand. V 2 7. Die Meinung ist hier: der Wahrheitsgeist verträgt sich nicht mit dem bösen (oder dem Lügen-)Geist. Für diesen aber ist wiederum der aus ganz anderen Bezirken stammende Begriff „schlechtes Gewissen“ eingetreten s. zu I Tim 1 5. οὐδέποτε ἤκουσα soll offenbar die Neuheit des Problems in der Christenheit ausdrücken s. zu 3. **5** Daß auch die früheren Lügen glaubwürdig werden sollen, ist eine befremdliche Verheißung. Jedenfalls ist an die Kraft der Buße gedacht: sie wirkt zunächst sündentilgend s. Vis. II 2 4, so daß die Lüge vor Gott nicht mehr als Lüge gilt. Ob darüber hinaus hier noch eine besondere Wunderkraft der Buße angenommen wird, so daß durch die Bußgnade auch etwaige schädliche Folgen der Lüge

Viertes Gebot.

1 »Ich gebiete dir«, sprach er, »die Keuschheit zu bewahren, und der Gedanke an ein fremdes Weib, an irgendwelche Unzucht oder an ähnliches Böses dieser Art soll nicht in deinem Herzen aufsteigen. Denn wenn du dies tust, begehst du eine schwere Sünde. Denke immer

---

getilgt würden, läßt sich nicht entscheiden, ist aber durchaus nicht unmöglich. ἀπὸ τοῦ νῦν: hier ist der Termin ganz eindeutig; im Augenblick, da der Christ die Bußbotschaft vernimmt, muß die Buße einsetzen s. zu Vis. II 2 5 und den Exkurs zu Mand. IV 3 7. Am Schluß setzt wieder der übliche Stil der Mandate ein.

Mandatum IV: Von der Keuschheit. **I 1—3** enthält das eigentliche Gebot, dessen Stoff wiederum nicht ausgesprochen christlich ist. Die geschlechtlichen Verbote der Bibel hat das Judentum, dem Unzucht als besonders verunreinigend gilt, mit aller Spezialisierung ausgelegt s. Philo de spec. leg. III 7—82, die rabbinischen Stellen in Heinemanns Anmerkungen dazu (in Cohns Philo-Uebersetzung), Josephus Ant. IV § 244—259 sowie Test. Rub. 4. 5 Juda 14. 18 Joseph passim. Hier wird aber nicht diese Kasuistik verhandelt, sondern es wird nur der allgemeine Imperativ ausgesprochen. Den Hauptteil von Mand. IV füllen andere Belehrungen.

Die Komposition von Mand. IV. Zu dem eigentlichen Gebot 1 1—3 gehört der übliche Schluß 4 3. 4, der hier nur durch einen verallgemeinernden Ausblick erweitert ist. Ps. Athanasius doctrina 4 bietet begreiflicher Weise nur zu 1 1—3 die Parallele. Wie bei Mand. III die christliche Bearbeitung des traditionellen Stoffes in der Behandlung eines aktuellen Problems besteht, so ist eine ähnliche Ausgestaltung auf Grund von Gegenwartsbedürfnissen auch in Mand. IV ohne weiteres deutlich: 1 4—11 Ehescheidung unter Christen, 4 1. 2 zweite Ehe. Diese Art Einsatz hat also nichts Befremdliches; er ist hier nur nicht wie in Mand. III autobiographisch gehalten, weil die verschiedenen Möglichkeiten selbstverständlich nicht alle am Leben des Hermas exemplifiziert werden konnten. Nun steht hier aber mitten im Einsatz noch ein gesonderter Abschnitt, Kap. 2. 3. Er enthält zunächst einen Dialog zwischen Hermas und dem Engel 2 1—4 über die Notwendigkeit neuer Belehrung — nicht unähnlich den dialogisierenden Proömien, die in Vis. III besonders wichtigen Aufschlüssen vorhergehen. In der Tat ist das, was 3 1—7 folgt, einer der wichtigsten Abschnitte des Buches: die Auseinandersetzung der Lehre von der Christenbuße mit der radikalen Anschauung, nach der es nur die Taufbuße gibt. In diesem ganzen Abschnitt Kap. 2. 3 ist eine Beziehung zum Keuschheitsgebot nicht ohne weiteres zu erkennen. Da er außerdem die Besprechung der Einzelfälle störend unterbricht, so ist Spittas Annahme begreiflich, daß die Kapp. 2. 3 ursprünglich vor Vis. V 6 gestanden hätten; nur so werde die Bezeichnung des Hirten als des Bußengels Vis. V 7 gerechtfertigt. Infolge einer Unordnung unter den plagulae sei jene allgemeine Ausführung in ein spezielles Mandat geraten. Aber die Annahme solcher sinnvollen Zufälle bleibt immer bedenklich; das unvermittelte Auftreten der Bezeichnung „Bußengel“ in Vis. V erklärt sich aus der Verbindung verschiedener Funktionen bei dieser einen Gestalt s. den Exkurs zu Vis. V 7; auch ist der Anknüpfungspunkt für die Buß-Erörterung gerade in Mand. IV ganz offensichtlich gegeben: es ist der Satz von der einen Buße in 1 8. Und hinter dieser äußeren Anknüpfung steht zweifellos eine innere. Das Problem der Christensünde ist offenbar bei Verfehlungen des geschäftlichen und des ehelichen Lebens am meisten sichtbar geworden; kein Wunder also, daß in Mand. III und IV der Stoff am stärksten aktualisiert wurde. Die Frage der Bußmöglichkeit aber wurde wohl gerade durch Fälle von Scheidung und Wiedervereinigung Getrennter

deines eigenen Weibes, und du wirst dich niemals vergehen. Denn 2
wenn dieser Gedanke in deinem Herzen aufsteigt, so frevelst du, und
wenn anderes ebenso Schlimmes (in dir aufsteigt), tust du Sünde. Denn
eine schwere Sünde ist dieser Gedanke für einen Knecht Gottes. Wenn
einer aber dies böse Werk tut, so bringt er den Tod über sich. Gib 3
also acht auf dich und bleib diesen Gedanken ferne; denn wo Heilig-
keit wohnt, da darf Sünde nicht um sich greifen — im Herzen eines
gerechten Mannes.« Da sprach ich zu ihm: »Herr, erlaube mir dich 4
einiges zu fragen«. »Sprich«, sagte er. Ich fragte: »Herr, wenn jemand
eine Frau hat, die Christin ist, und sie auf Ehebruch betrifft, sündigt
dann der Mann, wenn er mit ihr weiterlebt?« »Solange er nichts 5
weiß«, antwortete er, »sündigt er nicht. Wenn jedoch der Mann von
ihrer Sünde erfährt, die Frau aber nicht Buße tut, sondern bei ihrer
Unzucht beharrt, und dann der Mann mit ihr weiterlebt, so wird er

---

besonders brennend; so erklärt es sich, daß gerade Mand. IV Anlaß zur grundsätzlichen Belehrung über Tauf- und Christenbuße gab. Man wird also wohl Bearbeitung der paränetischen Tradition durch den Autor, aber nicht Interpolation oder Umstellung durch einen Späteren anzunehmen haben.

I 1 ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν καρδίαν s. zu Vis. I 1 8. τὰ ὁμοιώματα (Ath hat ὀνόματα) = τὰ ὅμοια s. 1 9. Der Gedanke an die eigene Frau wird hier rein paränetisch eingeführt, ohne daß an Vis. I 1 2 gedacht ist. Aber auch das Keuschheitsgebot, das aus Vis. II 2 3 herauszulesen ist, bleibt außer Betracht. Dort handelt es sich um eine besonders verdienstliche Lebenshaltung christlicher Eheleute, hier um Alltagsparänese nichtchristlicher Herkunft s. Ps. Phokylides 195 ff., wo es nach der Warnung vor sexuellen Verfehlungen heißt στέργε τεὴν ἄλοχον· τί γὰρ ἡδύτερον καὶ ἄρειον, | ἢ ὅταν ἀνδρὶ γυνὴ φρονέῃ φίλα γήραος ἄχρις | καὶ πόσις ἢ ἀλόχῳ. **2** Die umständliche Ausdrucksweise fällt auf; die ersten Sätze bilden nahezu einen Parallelismus membrorum. ἕτερα οὕτως πονηρά (S lt^2 aeth gegen G, wo dasselbe umständlicher ausgedrückt ist) geht wohl auf böse Begierden der gleichen (sexuellen) Art, nicht auf schlechte Gedanken überhaupt. Fraglich ist, ob der letzte Satz nur Wiederholung bringt oder Steigerung der Begierde zur Tat meint; das letzte ist wahrscheinlicher, — auch wegen der Steigerung im Wortspiel: ἐργάζεσθαι — κατεργάζεσθαι. **3** Mit σεμνότης ist die Heiligkeit gemeint s. Vis. V 2. Hier wird das „Wohnen“ von Tugend und Laster ausgesagt wie in Mand. III 1. 4 von den verschiedenen Geistern. **I 4—11 Ehescheidung unter Christen.** Da der vornehmliche Scheidungsgrund Unzucht ist, darf es nicht wundernehmen, daß die Scheidungsfrage beim Thema Keuschheit abgehandelt wird. Daß in 1 1—3 vom Ehebruch des Mannes, hier von dem der Frau die Rede ist, liegt an dem Männerstandpunkt, von dem aus, wie in der Antike überhaupt, so auch im antiken Christentum die Sache angesehen wird: dort handelt es sich um eigene Sünde, hier um das Verhalten zu dem sündigen anderen Teil. **4** Bezeichnend für das Interesse des Buches ist es, daß in diesem Zusammenhang die gemischte Ehe überhaupt nicht berührt wird; nicht um Heiden, sondern um sündigende und büßende Christen handelt es sich. Der eigentlich plerophorische Ausdruck πιστὴν ἐν κυρίῳ hebt das besonders hervor s. auch zu Mand. XI 1. **5** ἄχρι ‘so lange als’ s. Blaß-Debrunner Gramm. § 216 3. Ueber die kirchenrechtliche Benutzung dieser Stelle s. Funks und Harnacks

6 ihrer Sünde teilhaftig und Genosse ihres Ehebruchs.« »Herr«, fragte
ich, »was soll denn der Mann tun, wenn die Frau bei ihrer Leiden-
schaft beharrt?« »Es soll sie entlassen«, sagte er, »und der Mann soll
ledig bleiben; wer aber seine Frau entläßt und eine andere heiratet,
7 der begeht selber Ehebruch.« »Herr«, sprach ich, »wenn nun die Frau
nach ihrer Entlassung Buße tut und zu ihrem Mann zurückkehren
8 will, soll sie dann nicht aufgenommen werden?« »Doch gewiß!« ant-
wortete er, »wenn der Mann sie nicht aufnimmt, sündigt er und zieht
sich eine schwere Schuld zu. Vielmehr muß ein Sünder, der Buße
tut, Aufnahme finden — doch nicht mehrmals! Denn für die Knechte
Gottes gibt es nur éine Buße. Wegen (der Möglichkeit) dieser Buße
also darf der Mann nicht wieder heiraten. Und zwar gilt dies Ver-
9 fahren für das Weib wie für den Mann. Es ist aber«, fuhr er fort,
»nicht nur Ehebruch, wenn einer sein Fleisch befleckt; sondern auch
wer tut, was die Heiden tun, bricht die Ehe. Darum halte dich, wenn

---

Ausgaben. 6 Wenn sich auch der letzte Satz fast wörtlich mit Mc 10 11 deckt, so ist eine Auseinandersetzung mit Jesu Scheidungsverbot Mc 10 9 überhaupt nicht versucht. Diese Anweisungen sind eben nicht auf Gesinnungs-Ethik aufgebaut, sondern auf Bedürfnissen der christlichen Gemeinden wie Mc 10 10 ff. wohl auch. 7. 8 Die Bußhoffnung bleibt auch der reuigen Ehebrecherin offen; sie gehört also nicht in die Klasse der hoffnungslosen Sünder Vis. III 6 1 7 1—3. Die Entscheidung des besonderen Falls wird hier zum Grundsatz verallgemeinert; darum tritt das Maskulinum τὸν ἡμαρτηκότα ein. Es fällt auf, daß bei dieser grundsätzlichen Fassung zwar die Wiederholung der Christenbuße ausgeschlossen wird, nicht aber die Ueberschreitung einer Bußfrist. Von einem Termin, über den hinaus die Bußgnade nicht mehr gewährt wird, ist überhaupt keine Rede. Daß dies eine bewußte Weiterbildung ist (Windisch Taufe u. Sünde 363), kann man doch bezweifeln. Denn in 1 11 gelangt die Befristung mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck und zu einer literarkritischen Trennung beider Abschnitte liegt kein Anlaß vor. Auch hat Hermas die Frage nach der Buße für Ehebrecherinnen offenbar unter Voraussetzung der ihm selbst geoffenbarten Bußbotschaft, also auch der begrenzten Bußfrist, gestellt. Unter der gleichen Voraussetzung stehen ja alle Bußmahnungen der Mandata. Wohl aber konnten die Worte später allgemein, ohne jede Befristung, verstanden werden, und das um so mehr, wenn man sie auf die kirchliche Vergebung und Wiederaufnahme bezog, von der im „Hirten“ überhaupt nicht die Rede ist (gegen Esser Katholik 1908, I 17 3). Diese Anwendung des Hirten war es wohl vor allem, die den geharnischten Protest Tertullians gegen die *scriptura Pastoris, quae sola moechos amat* (de pudicitia 10 12) und den *Pastor moechorum* (de pud. 20 2) hervorgerufen hat. Gegenüber jener Auslegung und dieser Polemik hat man sich zu erinnern, daß Hermas überhaupt nur von einer Annahme durch Gott redet, deren Termin durch die ihm gewordene Offenbarung gegeben ist s. zu Vis. II 2 4. 5 und den Exkurs zu Mand. IV 3 7. Mit dem vorletzten Satz von 1 8 kehrt die Darstellung vom Grundsätzlichen wieder zu der Einzelfrage zurück; der Betrachtung vom Männerstandpunkt aus folgt in dem letzten Satz die Anwendung auf Mann und Weib. Dazu bildet offensichtlich 1 10 die Fortsetzung. Dazwischen steht in 0 ein ziemlich ungeschickt eingefügter Nachtrag, der die vorher gegebenen Anweisungen auch

einer bei solchen Werken beharrt und nicht Buße tut, von ihm fern und lebe nicht mit ihm zusammen; wenn du's doch tust, so bist auch du seiner Sünde teilhaftig. Darum ward euch auch, Mann wie Weib, 10
geboten (nach der Scheidung) ledig zu bleiben; denn es besteht in solchen Fällen die Möglichkeit der Buße. Ich will übrigens«, so schloß 11
er, »keine Anregung geben, daß dies Verfahren zur Ausführung gelange, sondern daß der Sünder (künftig) nicht mehr sündige. Für seine früheren Sünden aber gibt es einen, der Heilung schaffen kann, denn es ist der, der über alle Dinge Gewalt hat.«

Da fragte ich ihn wieder: »Da der Herr mich dessen gewürdigt 2
hat, daß du immerdar bei mir wohnest, so ertrage noch wenige Worte von mir. Denn ich (selbst) habe keinerlei Einsicht und mein Herz ist infolge meiner früheren Taten verstockt. Schenke du mir Verstand,

---

für den Fall als gültig erklärt, daß der eine Eheteil in Götzendienst verfällt; gemeint ist Rückfall, nicht Mischehe. Hier könnte man am ehesten an spätere Interpolation denken, die aus dem Bedürfnis entstand, auch für diesen Fall eine Anweisung zu haben. Freilich konnte man ohne weiteres von Unzucht auf Götzendienst kommen, weil diesen schon das AT als πορνεύειν auffaßte und hinter beiden Sünden die Gefahr der Verbindung mit Dämonen lauerte s. ASeeberg Die beiden Wege und das Aposteldekret 56 ff. Daß mit ὁμοιώματα τοῖς ἔθνεσιν wirklich Götzendienst gemeint ist und nicht etwa widernatürliche Unzucht, ergibt sich aus dem Gegensatz zu τὴν σάρκα μιαίνειν s. lt[1] *et qui simulacrum facit moechatur.* Daß dem büßenden Ehegatten auch in diesem Fall Aufnahme gewährt wird, ist nicht erwähnt, aber nach 1 8 selbstverständlich. **10** Im engsten Anschluß an 1 8 wird das, was dort im vorletzten Satz vom Mann gesagt ist, unter Anwendung des dort im letzten Satz ausgesprochenen Grundsatzes wiederholt. In **11** folgt ein Nachtrag, der wie Sim. IX 26 6 die Befristung betont, um zu vermeiden, daß die Botschaft von der Christenbuße ein Anreiz zur Christensünde wird. Aus demselben Grunde hebt 3 3 den Ausschluß der Neubekehrten von der Christenbuße hervor. Aehnlichen Sorgen gibt auch Tertullian de paenitentia 7, de pudicitia 21 und noch später Pacian ep. 1 5 3 9 (Migne lat. 13, 1055 C. 1069 B) Ausdruck. Zur Heilung s. zu Vis. I 1 9. Die letzten Worte entstammen vielleicht der kultischen Sprache. Aehnliches wird von Christus, aber auch in Beziehung auf die Buße, Ignatius Smyrn. 4 1 gesagt. **II 1—4** Bitte um weitere Aufklärung. Der Abschnitt hat ungefähr dieselbe Aufgabe wie Vis. III 3 1 ff. Ein Dialog, der sich aus der Wißbegier des Hermas ergibt und mit Ausnahme von 2 2 in sich selbst kein besonderes Ziel zu haben scheint, hat in Wirklichkeit die Aufgabe, eine besonders wichtige Offenbarung vorzubereiten. So erklärt sich die scheinbar recht willkürliche Abschweifung als Auftakt, ohne daß man Verstellung annehmen muß s. den Exkurs zu 1 1—3. **1** Hier und in 4 3 wird das Amt des Hirten als Schutzengel erwähnt. Es wird kein Zufall sein, daß der Hirt in den Mandata im allgemeinen nur als Interpret auftritt, aber in dem am meisten christlich bearbeiteten Mand. IV auch seine anderen Funktionen, die des Schutzengels und die des Bußengels (2 2 3 5), betont werden. Ihre Hervorhebung hängt mit der Christianisierung des paränetischen Traditionsstoffes zusammen, da der für diese Verchristlichung wesentliche Bußgedanke die Nennung des einen und der für die Uebermittlung der Bußbotschaft bezeichnende autobiographische Rahmen die Nennung des anderen dieser beiden

2 da ich ein Tor bin und von nichts etwas verstehe.« Er antwortete mir: »Ich bin über die Buße gesetzt und schenke allen Büßenden Einsicht. Oder meinst du nicht«, sagte er, »daß dies Bußetun selbst Einsicht bedeutet? Ja, Bußetun bedeutet tiefe Einsicht haben. Denn der Sünder sieht ein, daß er Böses vor dem Herrn getan hat, die Tat, die er vollbrachte, wird in seinem Herzen lebendig, er büßt — und tut (nun) nicht mehr Böses, sondern vielmehr Gutes in reichem Maße; und demütigt und quält seine Seele, weil er gesündigt hat.
3 Du siehst also, daß die Buße tiefe Einsicht bedeutet.« »Darum, Herr«, sprach ich, »erkundige ich mich so genau bei dir nach allem, und zwar vornehmlich, weil ich ein Sünder bin; ich möchte erfahren, welche Werke ich tun muß, um Leben zu haben, denn meine Sünden
4 sind zahlreich und von mancherlei Art.« »Du wirst Leben haben«, sagte er, »wenn du meine Gebote beachtest und in ihnen wandelst; und wer diese Gebote hört und beachtet, der wird Leben haben bei Gott.«

3 »Herr«, sagte ich, »noch etwas anderes möchte ich fragen.« »Sprich«, antwortete er. Ich sagte: »Herr, ich habe von einigen Lehrern gehört, daß es keine andere Buße gebe als die von damals, da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren
2 Sünden empfingen.« Er antwortete mir: »Da hast du ganz recht gehört; so verhält es sich auch. Denn wer Vergebung der Sünden empfangen hatte, war verpflichtet, nicht mehr zu sündigen, sondern in

---

Aemter verlangte. Vgl. den Exkurs zu Vis. V 7. Die πράξεις sind nicht die Handelsgeschäfte im besonderen, sondern wie 2 2 zeigt, alle bösen Taten. An Stelle des Scheltworts im Munde des Interpreten s. zu Vis. III 2 3 steht hier die Selbstanklage des Hermas wegen seines Unverstands. Der Abschnitt 2 bedeutet im Rahmen des Dialogs die Versicherung, daß alles Verständnis bei dem Engel der Buße zu finden sei. Darüber hinaus erhält die Gleichung σύνεσις = μετάνοια selbständige Bedeutung: es wird auch das Thema dieses Dialogs mit dem Bußgedanken durchtränkt s. zu Mand. X 1 3—6. Ueber das Hervortreten des Bußengel-Amtes s. zu 2 1, über den Ausdruck mit ἐπί s. den Exkurs zu Vis. IV 2 4. Der Ausdruck wie die Gesinnung des Hermas s. Sim. II legen es nahe, πολυτελῶς auf Wohltätigkeit zu beziehen. **3** An das Lob von Vis. I 2 4 darf man hier gar nicht denken. Auch Hermas ist eben, wie seine Familie, Modell, bald für einmal gefallene Tugend, bald für grobe Sündhaftigkeit. πρῶτον μέν wird nicht fortgesetzt; es ist entweder belanglose Redewendung (s. die Uebers.), oder es soll ein δεύτερον aus 3 2 herausgelesen werden. **4** klingt stark an die üblichen Schlußformeln der Mandata an s. zu II 7; da aber auch 3 7 4 4 eine solche Schlußformel steht, so hat man nicht an Umstellung zu denken. **III 1—7 Die Buße bei der Taufe und die Buße nach der Taufe. 1. 2** Hier erfolgt die Aufrollung der grundsätzlichen Frage, von der das ganze Buch durchzogen wird, dadurch, daß Hermas auf die radikale Anschauung hinweist, die eine Buße nach der Taufe, eine Christenbuße also, ausschließt. Ueber die historischen Zusammenhänge vgl. den folgenden Exkurs; hier ist festzustellen, daß der „radikale" Grundsatz vom Hirtenengel als völlig zurecht bestehend anerkannt wird. Es kann also keine Rede davon sein, daß die διδάσκαλοι

Reinheit zu verharren. Da du aber so genau nach allem fragst, will 3
ich dir auch dies offenbaren; nur will ich damit die künftigen Gläubigen
oder die eben erst an den Herrn gläubig gewordenen nicht (zur Sünde)
verleiten. Denn alle, die jetzt gläubig geworden sind oder es in Zu-
kunft werden, haben keine Möglichkeit mehr für (künftige) Sünden
Buße zu tun, wohl aber empfangen sie Vergebung ihrer früheren
Sünden. Für alle aber, die vor dieser Zeit berufen sind, hat der 4
Herr eine Buß(möglichkeit) festgesetzt. Denn der Herr, der Herzens-
kündiger, der alles voraussieht, wußte um die Schwachheit der Men-
schen und die Verschlagenheit des Teufels: daß er den Knechten Gottes
Böses antun würde und Schlimmes gegen sie verüben. Da erbarmte sich 5
der Herr, der barmherzige, seines Geschöpfes und setzte diese Buße
fest — und mir ward die Vollstreckung dieser Buße übertragen. Aber 6
ich sage (nun) auch«, sprach er: »Wenn jemand nach jener großen
und heiligen Berufung durch des Teufels Versuchung in Sünde fällt,
so gibt es eine Buße für ihn; wenn er aber immer wieder sündigt und
Buße tut, so nützt sie solchem Menschen nichts mehr; denn er wird

einer häretischen Lehre anhängen. Auch daß die hier genannten Lehrer eine Sondermeinung vertreten, die sich gegen das bereits in der Kirche offiziell gewordene Bußinstitut richte, wird durch die Zustimmung des Hirten-Engels zu ihrem Grundsatz ausgeschlossen. Dieser ist vielmehr das eigentlich christliche Prinzip und verdient vollste Billigung — so ist des Hirten Meinung. Wenn er nun doch in **3** eine mögliche Durchbrechung dieses Grundsatzes einführt, so geschieht das unter allen Kautelen gegenüber Neubekehrten und Neuzubekehrenden: wer auf die neue Botschaft hin mit leichtfertigen Gedanken Christ wird, hat nichts zu hoffen s. 1 11. Aber es geschieht auch unter der ausdrücklichen Feststellung, daß die Bußbotschaft neu sei und auf besonderer Offenbarung beruhe. Die Tatsache, daß die Bußverkündigung ja schon in dem Himmelsbrief Vis. 2 4. 5 geoffenbart war und in Vis. III vorausgesetzt wurde s. auch Mand. IV 1 8, darf man wohl kaum in Widerspruch zu dieser Feststellung bringen. Denn auch die sittlichen Lehren der Mandata geben sich als neue Belehrung, wie wir deutlich aus 4 3 erkennen, und dabei ist doch dem Hermas der ersten Visionen zweifellos vieles davon bekannt. Es scheint einfach zum Stil dieser Offenbarungsliteratur zu gehören, daß der Inhalt der göttlichen Kundmachung, weil er (in seinen Hauptstücken) neu für die Gläubigen ist, immer wieder auch als neu für den Offenbarungsträger hingestellt wird: er ist auch hier nur Modell! **4** An die Verkündung der Christenbuße, die sich mit Vis. II 2 4 deckt, reiht sich ihre Begründung: Gottes Barmherzigkeit hat sich der durch den Teufel (bei Hermas nur in den Mand. und Sim. VIII 3 6) gefährdeten Christen erbarmt s. den folgenden Exkurs. καρδιογνώστης s. zu Act 1 24. **5** πολύσπλαγχνος s. zu Vis. I 3 2. ποίησις lt[1] *figmentum* lt[2] *creatura*, also wie Dan (Th) 9 14; der Satz stammt vielleicht aus der Kultsprache s. Mand. IX 3. Der Hirt tritt hier deutlich aus seiner Interpreten-Rolle heraus und in das zu interpretierende Bild hinein s. den Exkurs zu Vis. V 7 u. zu 2 1. **6** Mit φη[σι] bricht der schon seit 2 3 sehr lückenhafte Text von S völlig ab s. Einl. Nr. 1. Der Bußengel will an dieser vielgedeuteten Stelle zunächst nicht eine Drohung aussprechen, dann würde man „nur eine Buße" erwarten; vielmehr nimmt er nun seinerseits zunächst die Verheißung auf: es gibt eine

7 schwerlich zum Leben gelangen.« Da sprach ich zu ihm: »Ich lebe wieder auf, seitdem ich dies so genau von dir gehört habe. Denn nun weiß ich, daß ich gerettet werde, wenn ich meinen Sünden keine weiteren hinzufüge.« »Du wirst gerettet werden«, sagte er, »und alle, wenn sie dies tun.«

Buße — um ihr erst dann die Drohung für bestimmte Fälle folgen zu lassen. Der Ausdruck „jene große und heilige Berufung" aber ist nicht auf die Bußverkündigung des Hirten (Harnack in Patres apost., Funk Kirchengeschichtl. Abhdlg. I 170 f., Stufler Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 466, Vanbeck Rev. d'hist. et de litt. rel. 1911, 392) zu beziehen, sondern auf die Taufe (so viele Neuere, bes. ausführlich Koch in der Festgabe für Harnack 175 f.). Diese Deutung von κλῆσις und καλεῖσθαι liegt schon nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Hermas nahe s. 3 4 Sim. VIII 11 1 IX 14 5, und zumal hier, wo ἐκεῖνος, nicht οὗτος steht (Hermas gebraucht sonst οὗτος von seiner Buß-Botschaft Vis. II 2 3. 4 III 8 11, wie von der Buße selbst Mand. IV 3 5 Sim. VIII 10 3). Ferner sind die Versuchungen des Teufels gegen die Christen eben 3 4 genannt; es liegt nicht der geringste Grund vor, die Erwähnung des Teufels hier anders zu verstehen als dort, nämlich als eine Begründung der Milde Gottes, die den Christen noch eine Buße, also nach der Taufe, gestattet. Von der Kennzeichnung besonders schwerer Teufelssünden im Gegensatz zu Leichtsinnssünden, die mit ὑπὸ χεῖρα ἁμαρτάνειν gemeint seien (Windisch Taufe u. Sünde 364), ist nicht die Rede. ὑπὸ χεῖρα bedeutet hier ebenso wie Vis. III 10 7 (s. z. St.) V 5 „fortwährend", und der warnende Satz ist nicht anders zu verstehen wie 1 8 mit seinem μὴ ἐπὶ πολὺ δέ; wiederholte Christensünden werden auch bei aufrichtiger Buße nicht erlassen. δυσκόλως ist also wie Mand. IX 6 Sim. IX 23 3 auf die Verwerfung zu beziehen (δύσκολος „unmöglich" s. auch in dem Geburtstags-Dekret der asiatischen Städte Dittenberger Or. inscr. II 458 16 f.). Die ganze Stelle erklärt sich also als eine Wiederholung der Bußbotschaft aus 3 4. 5 in Form einer feierlichen Verkündigung des Bußengels (Aehnliches Sim. IX 23 5 24 4) unter Hinzufügung der Einschränkung: Fall und Buße dürfen sich nicht wiederholen. Uebrigens vertritt auch Clemens Alex., der Stromata II 56 ff. unsere Stelle, allerdings sehr frei, paraphrasiert, die gleiche Auffassung von κλῆσις und ὑπὸ χεῖρα s. 57 1 ἔδωκεν οὖν ἄλλην ἔτι τοῖς κἂν τῇ πίστει περιπίπτουσί τινι πλημμελήματι πολυέλεος ὢν μετάνοιαν δευτέραν, ἵν', εἴ τις ἐκπειρασθείη μετὰ τὴν κλῆσιν, βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθείς, μίαν ἔτι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάβῃ. 57 3 αἱ δὲ συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασι μετάνοιαι οὐδὲν τῶν καθάπαξ μὴ πεπιστευκότων διαφέρουσιν ἢ μόνῳ τῷ συναίσθεσθαι ὅτι ἁμαρτάνουσι. 7 Zu προστιθέναι in diesem Zusammenhang s. zu Vis. V 7. Am Schluß wieder die Verallgemeinerung s. zu 2 4.

Die Christenbusse. 1) Das Christentum trat in die Welt als eschatologische Bekehrungsreligion; mit der Bekehrung war die Buße verbunden; allen Sünden der Vergangenheit sagte der Christ ab. Diese Auffassung der Buße entstammte dem Judentum und war durch den Endglauben der Christen aktualisiert s. den Exkurs zu Hebr 6 7 Nr. 2. Angesichts der in den Gemeinden sich tatsächlich findenden groben (I Cor 5 1 ff.!) und leichten Sünden ließ sich eine Theorie, daß der Christ nicht sündige, allerdings nicht durchführen. Aber zunächst überwog der Gesichtspunkt der Mission, d. h. das Interesse an der Bekehrung, das andere an der pädagogischen Leitung der Gemeinden. So trägt Paulus keine Lehre über den tatsächlichen Zustand der Gemeinden vor, obwohl auch ihm grundsätzlich feststand, daß der Christ dem Bereich der Sünde entnommen sei. Er begnügte

sich damit, die Missions-Paränese immer zu wiederholen (s. den Exkurs zu I Thess 4 1) und die einzelnen Fälle seelsorgerlich zu behandeln — eine Umgehung, nicht eine Durchbrechung der Sündlosigkeits-Theorie! Aehnlich, nur infolge der Gewöhnung an Christensünde noch etwas unbedenklicher, scheint die Mehrheit der Christen im nachapostolischen Zeitalter das Problem der Christensünde anzusehen: man mahnt auch die Getauften zur Buße (I II Clem.), betet um Vergebung der Sünden (Einfluß des synagogalen Gebets und des Vaterunsers s. Bousset Kyrios Christos 362 ff. und vgl. I Clem. 60 1 f.), und setzt diese Vergebung als notwendig voraus s. Joh 20 23. Aber immer wieder einmal bricht der Radikalismus der Bekehrungsreligion durch, der keine Christensünde kennt s. I Joh 3 6 und vor allem Hebr 6 4—6 10 26—31 12 16. 17, und man besinnt sich auf die Forderung, die auch Hermas gehört hat und deren Recht ihm der Hirt bestätigt: daß es für Christen eigentlich keine Buße mehr geben dürfe. Wer die Lehrer waren, die Hermas 3 1 anführt, ist nicht gesagt; daß eine Sekte oder eine Opposition gegen kirchlichen Brauch nicht gemeint sein kann, habe ich z. St. zu zeigen versucht. Es handelt sich weder um Montanismus (Lipsius Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 266 ff. 1866, 27 ff.) noch um Antimontanismus (Stahl Patristische Untersuchungen 246 ff.) bei der Stellungnahme des Hermas. Natürlich ist auch nicht sicher zu sagen, ob er nur an Hebr denkt; jedenfalls ist auch für ihn die radikale Anschauung die eigentlich im Christentum zu Recht bestehende. Sie ist auch in Sim. IX 18 durchaus festgehalten s. zu 18 2. Daß trotzdem daneben das Sündenbekenntnis als kirchlicher Brauch besteht, zeigt Vis. I 1 3 III 1 5 s. aber zu III 1 6. — 2) Eine Durchbrechung der radikalen Forderung ist bei solchem grundsätzlichen Standpunkt überhaupt nur möglich, wenn Gott selbst den Anstoß dazu gibt. So ist es denn kein Zufall, daß die beiden Bücher, in denen eine nochmalige Bußmöglichkeit für Christen nach der Taufe verkündet wird, Offenbarungsbücher sind: Apc und unser „Hirt". Beidemal wird die Bußbotschaft durch „Himmelsbriefe" bekannt (s. den Exkurs zu Vis. II 1 4): Apc 2. 3 werden die sündigenden unter den sieben Gemeinden zur Buße gerufen, Hermas Vis. II 2. 3 wird, wie an unserer Stelle, die von Gott gegebene Möglichkeit einer Christenbuße verkündet. Diese dem Hermas geoffenbarte Buße hält sich aber insoweit im Rahmen der Bekehrungsreligion, als ihr außerordentlicher Charakter immer wieder betont und sie keineswegs zur kirchlichen Einrichtung gemacht wird: sie geht auf eine göttliche Kundmachung zurück, sie darf nicht wiederholt in Anspruch genommen werden Vis. II 2 8 Mand. IV 1 8 3 6, und sie ist — im Gegensatz zur Taufbuße Vis. II 2 5 — an einen Termin gebunden Vis. II 2 4. 5 III 2 2 Mand. IV 1 11 3 3. Als Ursache dieser durch Gottes Barmherzigkeit gegebenen Bußgelegenheit wird Mand. IV 3 4 deutlich genug die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels genannt. Wir werden das vom Wesen der christlichen Bekehrungsreligion her verstehen dürfen. Sie setzt eigentlich voraus, daß diese Welt nicht mehr lange besteht, daß die Christen sich in der kurzen Zwischenzeit von einer Anteilnahme an der Welt freihalten und daß die Christensünde infolgedessen nicht zum Problem wird. Die eigentliche Schwierigkeit für diese Bekehrungsreligion lag darin, daß die Welt doch länger bestehen blieb als man annahm, daß die Christen zum Leben in und mit der Welt genötigt waren, und daß sich daraus Möglichkeit und Wirklichkeit von Christensünden ergab. Dieser Schwierigkeit will die Bußbotschaft Herr werden. — 3) Aber sie hat dabei die eschatologische Erwartung nicht verdrängt. Sondern diese kommt deutlich zur Geltung in der Festsetzung des Termins. Jetzt, und nur jetzt, ist die Gnadenzeit; wer sie verpaßt, hat keine Gelegenheit zur Buße mehr. Daß dieses Jetzt, trotzdem es Vis. II 2 4. 5 als „Tag" bezeichnet wird, nicht ein einheitlicher Tag ist, sondern der Termin, an dem die Bußbotschaft zu dem Hörer dringt, ist dort zur Stelle gezeigt. Aber wie in der Bezeichnung dieses Termines mit ἡμέρα wohl eine Antithese zum jüngsten Tag liegt, so kommt überhaupt in der Befri-

stung eschatologisches Bewußtsein zum Ausdruck: eine letzte Gnadenstunde vergönnt Gott den Seinen, dann kommt die große Drangsal (wenn deren Verhältnis zum Ende nach Vis. IV 3 6 auch ungewiß erscheinen mag). Es geht also nicht an, eine kirchliche Bußpraxis als Hintergrund der Bußbotschaft des H. anzunehmen, auch nicht eine solche, die den Katechumenen verheimlicht und nur den Getauften enthüllt worden wäre (d'Alès L'édit de Calliste 71 ff.). Auch damit wäre der außerordentliche, im Grunde eschatologische Charakter dieses göttlichen Gnadenangebots zerstört. Wohl aber ist die Befristung dieser einmaligen Bußgelegenheit doch nicht so unheimlich streng, wie es im Himmelsbrief Vis. II 2. 3 auf den ersten Blick scheint. Wenn schon die Festlegung des Termins auf einen bestimmten „Tag" nur eine Fiktion ist s. o., so führt vollends die Zurückhaltung der für die Bußfrist entscheidenden Veröffentlichung des Himmelsbriefes in Vis. II 4 2 zu einer Verlängerung dieser Frist — und diese Verlängerung erstreckt sich eigentlich über das ganze Buch s. zu Vis. II 4 2. 3. Auf der andern Seite wird immer wieder vorausgesetzt, daß die Bußpredigt des Himmelsbriefes und der Gebote schon gewirkt hat s. zu Vis. III 10—13 IV 3 6 Sim. VI VII; namentlich aber behandelt Sim. VIII ja die Wirkung des Bußrufs in der Christenheit. Trotzdem wird als Zweck der Sim. VIII immer noch dies angegeben, daß die gefallenen Christen Buße tun (VIII 6 3); καὶ ἔτι μετανοήσουσιν heißt es tröstlich VIII 6 6 von einer Gruppe, καὶ ἔτι ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας VIII 7 2 von einer anderen, und eine Aufforderung zu erneuter Bußpredigt VIII 11 1 bildet den Schluß des ganzen Gleichnisses. Sim. IX 5 1 14 2 ist gar von einer Pause im Turmbau die Rede (s. auch Sim. X 4 4), damit die verführten und gefallenen Christen doch noch als Steine mit eingemauert werden können; damit wird der Gedanke von der Erstreckung der Bußfrist programmatisch zusammengefaßt s. zu Sim. IX 5 1. *Agite enim paenitentiam utilem vobis* steht am Schluß auch von Sim. IX (32 5) und Sim. X 2 2 wird Hermas abermals ausdrücklich mit der Bußbotschaft beauftragt. Aber die Buße muß bald geschehen Sim. VIII 8 3. 5 9 4 IX 19 2 20 4 26 6; Grundsatz bleibt ἀδύνατον γάρ ἐστι σωθῆναι τὸν μέλλοντα νῦν ἀρνεῖσθαι (Sim. IX 26 6); ausgeschlossen ist das προστιθέναι ταῖς ἁμαρτίαις (Sim. VIII 11 3), d. h. die Christenbuße ist nur eine einmalige Gelegenheit, die Befristung ist nicht aufgehoben (auch Mand. IV 1 8 3 6 nicht s. z. d. St.), sondern nur erstreckt. — 4) Die weitere Entwicklung ist dadurch gekennzeichnet, daß auf der einen Seite die vor Hermas herrschende Ungeklärtheit des Problems im 2. Jahrhundert noch weithin bestehen bleibt, daß andrerseits der gerade in Mand. IV so deutlich anklingende Radikalismus der Bekehrungsreligion im Montanismus eine Wiederbelebung erfährt, die zumal in Rom die günstigste Aufnahme findet und daß endlich im Lauf der sich nun entspinnenden Kämpfe die ganze Frage verschoben wird nach der Seite der kirchlichen Einrichtung wie der Unterscheidung einzelner Sünden hin. Der Einfluß des Hermas-Buches trug im allgemeinen dazu bei, für die meisten Sünden (Unzucht, Mord, Götzendienst blieben zunächst ausgeschlossen) eine einmalige Buße nach öffentlichem Sündenbekenntnis zu gewähren. Das ist natürlich nicht der echte Hermas; es fehlt die Bußfrist, und das kirchliche Moment hat das apokalyptische ersetzt. Aber zur Geltung des Buches hat diese Art es auszulegen offenbar beigetragen. Vgl. Clemens Alex. Strom. II 56 f. und Tertullian de paenit. 7 ff. Ueber die Angriffe des Montanisten Tertullian s. oben zu 1 7. 8. Vgl. im übrigen Harnack Dogmengeschichte I[4] 425 ff., Windisch Taufe und Sünde im ältesten Christentum 356 ff., EdSchwartz Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schrift. d. Wiss. Ges. Straßburg 7) 1 ff., d'Alès L'édit de Calliste (Bibl. de Théol. hist. Paris 1914) 52 ff., Lipsius Der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 266 ff. 1866, 27 ff.), Funk Zur altchristl. Bußdisziplin (Kirchengesch. Abhdlg. I 155 ff.), Stufler Die Bußdisziplin der abendländ. Kirche bis Kallistus (Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 433 ff.), Preuschen Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist

Ich fragte ihn weiter: »Herr, da du einmal meiner nicht über- 4
drüssig wirst, so offenbare mir auch dies.« »Sprich« antwortete er. Ich sagte: »Herr, wenn eine Frau oder auch ein Mann entschläft und der andere von ihnen heiratet, tut dieser mit seiner Wiederverheiratung eine Sünde?« »Er tut keine Sünde«, gab er zur Antwort; 2
»aber wenn jemand (in dieser Lage) ledig bleibt, so erwirbt er sich beim Herrn noch höhere Ehre und großen Ruhm; aber (auch) wenn er heiratet, sündigt er nicht. So bewahre nun Keuschheit und Heilig- 3
keit, dann wirst du Leben haben bei Gott. Alles dies, was ich dir sage und noch sagen werde, das beachte von jetzt ab — seit dem Tage, an dem du mir übergeben wurdest, so will ich in deinem Hause

(Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1910, 134 ff.), Koch Die Bußfrist des Pastor Hermae (Festgabe f. Harnack 173 ff.).

IV 1. 2 Die zweite Ehe. Der Abschnitt enthält den Schluß der 1 4—11 begonnenen und durch 2. 3 unterbrochenen Diskussion einzelner Ehefragen s. den Exkurs zu 1 1—3. Daß das Problem der Wiederverheiratung Verwitweter im Christentum aktuell war, wissen wir aus I Cor 7 8 f. 39 f. **2** Der Standpunkt des „Hirten" ist der des Paulus: die zweite Ehe ist erlaubt, aber die Ehelosigkeit ist für den verwitweten Christen besser. Hier wie bei Paulus entwickelt sich die Praxis der doppelten Sittlichkeit auf Grund eines gewissen Rigorismus: zu der eigenen Strenge gesellt sich die Einsicht, daß solche Strenge nicht jedermanns Ding sei. Neben dem Ideal, das wohl eher auf Bezwingung der Sinnlichkeit Wert legt s. zu Vis. II 2 3 als auf die Unauflöslichkeit der Ehe auch im Tod (Zahn), steht die Ermäßigung des Ideals. Anders bildet sich die doppelte Praxis Sim. V 3 3 und Vis. II 2 3 aus s. zu den Stellen und zu Mand. IV 1 1. Wie man auf Grund gewisser praktischer Erfahrungen dazu kam, eine zweite Ehe in bestimmten Fällen zu wünschen, zeigt I Tim 5 11. 14; den Standpunkt des Hermas vertritt in der Folgezeit Clemens Alex. Strom. III 82 4 f. wohl in Anlehnung an unsere Stelle; noch rigoristischer hält sich Athenagoras Leg. 33 2 ὁ γὰρ δεύτερος (scil. γάμος) εὐπρεπής ἐστιν μοιχεία. **3** bringt den Schluß zu 1 1—3 s. den Exkurs z. d. St. Aber dabei steht noch ein Ausblick auf alle Gebote. Aehnliches findet sich, vom Epilog Mand. XII 3 2 ff. abgesehen, noch Mand. V 2 3 VIII 12, und aus der etwas umständlichen Erörterung VII 5 kann man das wahrscheinliche Motiv solcher Ausblicke erschließen: es soll der einfachen Versicherung, wie sie auch hier ausgesprochen ist (τήρει . . . καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ), nicht entnommen werden, daß die Erfüllung dieses einen Gebotes zum „Leben haben" bei Gott genüge; der Hirt will die Gesamtheit der Verpflichtungen dabei in Erinnerung rufen. Während aber unter diesem Gesichtspunkt auf φύλασσε ἀπὸ τοῦ νῦν eine Verheißung folgen müßte, die der vorigen ζήσῃ τῷ θεῷ inhaltlich ungefähr gliche, hat Hermas hier mit εἰς τὸν οἶκόν σου κατοικήσω plötzlich das Amt des Schutzengels hineingebracht s. zu 2 1 und Exkurs zu Vis. V 7. Da die Uebernahme dieses Amtes aber mit der Erfüllung der Gebote nichts zu tun hat, sondern längst erfolgt ist s. Vis. V 3. 4, so tritt nun neben das nur für die übliche Gebotserfüllung passende νῦν ein zweiter Termin: der Tag, an dem Hermas dem Hirten übergeben ist, der hier fiktiv mit νῦν gleichgesetzt zu werden scheint. Die Unstimmigkeit ist offenbar, und wenn man den Text von lt^2 annimmt *(haec . . . custodi. ex hoc enim tempore vel ex quo mihi traditus es, habitabo in domum tuam)*, so bleibt sie bestehen, wenn auch die unbequeme Verbindung

4 wohnen. Deinen früheren Sünden aber wird Vergebung zuteil werden, wenn du meine Gebote beachtest; und allen wird Vergebung zuteil werden, wenn sie diese meine Gebote beachten und in solcher Keuschheit wandeln.«

Fünftes Gebot.

1 »Sei geduldig«, sprach er, »und verständig, dann wirst du alle
2 bösen Werke niederzwingen und lauter gerechte vollbringen. Denn wenn du geduldig bist, so wird der heilige Geist, der in dir wohnt, rein sein, da ihn kein anderer böser Geist beeinträchtigt; vielmehr wird er weiten Raum haben und wird jauchzen und fröhlich sein mitsamt dem Gefäß, in dem er wohnt, und wird, da er in Frieden
3 lebt, Gott mit viel Freude dienen. Wenn aber Jähzorn dazu kommt, dann wird der heilige Geist, der so zart ist, alsbald bedrängt, denn sein Wohnort ist nicht mehr rein, und er strebt ihn zu verlassen. Denn er wird von dem bösen Geist erstickt und hat, befleckt vom Jähzorn, keinen Platz mehr dem Herrn zu dienen, wie er will. Denn
4 in der Geduld wohnt der Herr, im Jähzorn aber der Teufel. Das Zusammenwohnen beider Geister ist nun unzuträglich und schlimm für

---

von φύλασσε mit dem zweiten Termin wegfällt (darum ist wohl die Lesart von lt² auch als Verbesserung zu beurteilen). Also liegt ein Einschub vor, aber ein solcher, den Hermas bei der Bearbeitung der Gebote vorgenommen hat, und der mit der Christianisierung der Gebote im engsten Zusammenhang steht s. zu 2 1. Die so erreichte Verbindung des Traditionsstoffs mit dem autobiographischen Rahmen erschien dem Verf. vielleicht als besondere Feinheit. **4** Noch einmal wird das Hauptstück von Mand. IV hervorgehoben, die Christenbuße, diesmal mit der üblichen Verallgemeinerung s. zu Mand. II 7.

Mandatum V: Von Geduld und Jähzorn. Während 1 1—6 von der Geduld handelt, beginnt mit 1 7 eine Darstellung, die bis 2 7 reicht und sich mit Ausnahme von 2 3 mit dem Jähzorn beschäftigt. Mand. X 1 1 beweist, daß ein selbständiges Gebot über den Jähzorn vorausgesetzt wird. Vielleicht haben wir hier also zwei ursprünglich selbständige Stücke der Tradition vor uns, die heute durch den gemeinsamen Schluß 2 8 (und durch 2 3?) verbunden sind. Ihre Verbindung lag wegen 1 3 ff. nahe; aber gerade die Verwandtschaft von 1 3 und 2 5. 6 mit der zwecklosen Wiederholung zeigt, daß die Stücke nicht zusammengehören. Zu beiden Themen gibt es natürlich eine reiche ethische Tradition s. z. B. Test. Dan; sie kommt aber für dieses Gebot kaum in Frage, da es fast ganz aus pneumatologischen Ausführungen besteht, die ihre besonderen Beziehungen haben s. den Exkurs zu 2 7; Ausnahmen bilden der Vergleich 1 5 und das Beispiel 2 2. **I 1—6** Die Geduld. **1** Zu Beginn erfolgt ebenso wie am Schluß 2 8 ein Ausblick auf die übrigen Pflichten s. zu Mand. IV 4 3. **2** Auch hier ist wie Mand. III deutlich, daß es sich trotz des Ausdrucks nicht um den christlichen „heiligen Geist“ Gottes handelt; denn der läßt sich nicht verfinstern. Auch die Betonung von ἱλαρότης und εὐθηνία (s. zu Mand. II 3) und die Forderung weiten Raumes für den Geist hier und in 3 weisen auf eine weit persönlichere Vorstellung als sie im NT vorausgesetzt wird. Auch die „Zartheit“ würde beim christlichen πνεῦμα als befremdliche Eigenschaft empfunden werden, und daß der Geist dem Herrn dient, wäre auch nicht ohne Hilfsgedanken verständ-

den Menschen, in dem sie hausen. Denn wenn du ein ganz klein 5
wenig Wermut in einen Krug Honig tust, geht nicht der ganze Honig verloren? Und es wird soviel Honig von einem bißchen Wermut verdorben, der die Süße des Honigs zerstört. Und sein Herr findet nicht mehr wie bisher Gefallen an ihm, weil er bitter und unbrauchbar geworden ist. Wenn aber der Wermut nicht in den Honig getan ist, erweist sich der Honig als süß und wohl brauchbar für seinen Herrn. Du siehst nun, daß die Geduld noch viel süßer ist als Honig und wohl 6
brauchbar für den Herrn — und er wohnt in ihr. Der Jähzorn aber ist bitter und unbrauchbar. Wenn sich nun der Jähzorn zur Geduld gesellt, dann wird die Geduld befleckt, und ihr Gebet kann der Herr nicht brauchen.

»Herr« sagte ich, »ich möchte gern erfahren, wie der Jähzorn 7
wirkt, damit ich mich vor ihm hüten kann.« »Allerdings«, antwortete er, »wenn du dich mit den Deinen nicht vor ihm hütest, so hast du deine ganze Hoffnung verloren. Aber hüte dich vor ihm; denn ich bin mit dir. Und alle werden sich von ihm fernhalten, die von ganzem Herzen Buße tun. Denn ich will mit ihnen sein und will sie bewahren; sie

---

lich. Vgl. zu dem allen den Exkurs zu 2 7. Im Schlußsatz ist der Dualismus der „Geister“ aufgegeben zugunsten des geläufigen jüdisch-christlichen Dualismus, der sich in Tugend und Laster verkörpert. 5 Das Bild entspricht dem neutestamentlichen, wohl durch ein jüdisches Sprichwort veranlaßten vom Sauerteig s. zu I Cor 5 6 und dürfte ebenfalls auf jüdischem Bildermaterial beruhen; dafür spricht der gar nicht logisch-abendländische Zug des Vergleichs, der auf der konstruierten Art des Bildes beruht: der unzweckmäßige und wohl unrealistische Vorgang ist offenbar erst von der Deutung aus ersonnen. Auch der befremdliche Ausdruck, daß der Honig nicht mehr das frühere „Gefallen“ seines Herrn erregt, ist von der Deutung (auf das Gebet!) aus konstruiert. Die Wurzel des Ganzen dürfte auch hier ein Sprichwort sein s. Canon Muratori 67 f. (Kl. Texte 1, 8 f.) *fel enim cum melle misceri non congruit*; der Spruch gehört in die Reihe der Bilder, die das Zusammenbringen von Unpassendem als töricht erweisen s. Irenaeus III 18 3 Harvey Tertullian de anima 3 Ps.-Ign. ad Trall. 6 2 Ps.-Tertullian Carmen adv. Marcionem I 55 f. Ein ähnliches Bild wie das unsere in gleicher Anwendung findet sich Mand. X 3 3, dasselbe Bild mit seiner Umkehrung angewendet auf Tugend und Schlechtigkeit bei Gregor v. Nazianz or. II 12 Migne graec. 35, 421 ἐπεὶ καὶ μέλιτι μὲν μικρὸν ἀψίνθιον ὡς τάχιστα μεταδίδωσι τοῦ πικροῦ· μέλι δὲ οὐδὲ τὸ διπλάσιον ἀψινθίῳ τῆς ἑαυτοῦ γλυκύτητος. Es paßt besser zu dem Stil solcher Fragen wie dem folgenden οὐκέτι, wenn man das Fragezeichen schon zu ἀφανίζεται setzt. 6 Die Worte καὶ ἐν αὐτῇ κατοικεῖ, die dem Schlußsatz von 1 3 entsprechen s. z. St., stören das Bild erheblich. Hier wird übrigens die Geduld als befleckt hingestellt, in 1 3 der heilige Geist. Zu all diesen Ungleichmäßigkeiten vgl. den Exkurs zu 2 7. Die Annahme des Gebets als Zeichen göttlicher Gunst spielt auch Sim. II 6 eine Rolle. **I 7—II 7** Der Jähzorn. 7 Statt der Antwort auf seine Bitte, die den neuen Teil oder besser das neue Gebot s. o. einleitet, bekommt Hermas vom Hirten Worte zu hören, die aufs neue die Verheißung des Schutzes enthalten, diesen Schutz aber auf alle ausdehnen, die Buße tun. So sind beide Funktionen des Engels, die des Schützers und die des Buß-

2 wurden ja alle gerecht gemacht von dem heiligsten Engel. Höre nun«, fuhr er fort, »wie der Jähzorn wirkt, wie er böse ist und durch sein Wirken die Knechte Gottes verführt und abbringt von der Gerechtigkeit. Nicht die Glaubensvollen freilich verführt er, noch kann er ihnen etwas anhaben, denn des Herrn Macht steht ihnen bei, aber die Leeren
2 und Zweifler führt er irre. Denn wenn er sieht, daß diese Menschen ein ruhiges Leben haben, dann schleicht er sich in das Herz eines solchen Menschen ein, und dann gerät bei der geringsten Veranlassung der Mann oder die Frau in Heftigkeit, etwa wegen Geschäftssachen, wegen des Essens oder irgendeiner Kleinigkeit, über einen Freund, über Geldangelegenheiten, oder über ähnliches törichtes Zeug. Denn das alles ist töricht, gegenstandslos, unsinnig und unzuträglich für die Knechte Gottes.
3 Die Geduld dagegen hat Größe und Sicherheit, und es wohnt in ihr eine starke und tüchtige Kraft, die sich wohl fühlt in weitem Raum, fröhlich, freudvoll, ohne Sorge; sie preist den Herrn jederzeit, wird nicht heftig und bleibt unter allen Umständen sanft und ruhig. Diese (Tugend der)
4 Geduld wohnt bei denen, die ungeschmälerten Glauben haben. Der

---

engels, hier verbunden vgl. den Exkurs zu Vis. V 7. Der Abschnitt gehört natürlich zur literarischen Bearbeitung, die unser Verf. der Tradition zuteil werden ließ. Zum „heiligsten Engel" s. zu Vis. V 2 und den Exkurs zu Sim. V 6 8. **II 1** Das ethische Gebot wird mit dem religiösen verbunden; nur Glaubensschwache haben den Jähzorn zu fürchten; die Verbindung von ὀξυχολία und δίψυχία ist auch Mand. X 1 1 2 3. 4 angedeutet. Rücksicht auf den einleitenden (christlichen) Abschnitt ist hier nicht zu spüren; nur die Lesart ἡ δύναμίς μου G verrät dergleichen; sie wird aber durch die anderen Zeugen widerlegt. **2** Bei dem Beispiel, dessen Wiedergabe den Jähzorn wie einen Dämon darstellt, mag populärphilosophische Tradition mitwirken; denn gerade das Ausbrechen des Affekts aus nichtiger Ursache wird von den Stoikern besonders gerügt, s. z. B. Epiktet IV 5 8 ff. und 5 33 (Sokrates und sein Weib). Daß Tradition von außen her aufgenommen ist, spürt man auch daran, daß in dem ganzen Abschnitt das Wort ὀξυχολία überhaupt nicht fällt: statt dessen steht πικρία (Anspielung auf 1 5. 6? πικροὶ neben ἀκρόχολοι sind auch bei Aristoteles Eth. Nicomach. IV 11 10 p. 126 a genannt). Dazu stimmt auch, daß der betreffende Mensch hier keineswegs als δίψυχος geschildert wird, wie nach 2 1 zu erwarten war: man sieht, daß in dem letzten Satz von 2 1 wie auch in dem allerletzten von 2 2 der christliche Bearbeiter das Wort hat. βίωτικὰ πράγματα s. zu Vis. I 3 1. μικρολογία kann ebenso „Geiz, Knauserei" (Lucian, Juppiter trag. 15) heißen wie „Kleinigkeit" s. Lucian Vit. auct. 17 πᾶσαν τὴν περὶ τὰ τοιαῦτα (die Ehegesetze) μικρολογίαν. lt$^{1.2}$ vertreten die letztgenannte Bedeutung; aber merkwürdig bleibt die spezielle Erwähnung des Freundes nach einem so allgemeinen Ausdruck s. jedoch zu Mand. X 1 4. In **3** wird die Verbindung mit den Ausführungen über die Geduld 1 1 ff. hergestellt: εὐθηνουμένη ἐν πλατυσμῷ μεγάλῳ weist deutlich auf 1 2 zurück. Doch fehlt hier, zumal im letzten Satz, die dort so stark hervortretende Anschauung, daß die μακροθυμία ein πνεῦμα τρυφερὸν sei, das in dem Menschen wohne. Hier redet also wohl der christliche Bearbeiter der vorchristlichen Tradition, der diese πνεῦμα-Anschauung stark ermäßigt. In **4** aber stehen wir wieder auf dem Boden der Tradition: zu der Aufzählung von Eigenschaften einer Tugend

Jähzorn aber ist vor allem töricht, leichtfertig und unverständig. Dann kommt aus dem Unverstand die Heftigkeit, aus der Heftigkeit der Groll, aus dem Groll der Zorn, aus dem Zorn die Wut, und dann wird diese Wut, die sich aus so vielen bösen Dingen zusammensetzt, große und unheilbare Sünde. Denn wenn diese Geister in demselben Gefäß wohnen, wo auch der heilige Geist wohnt, hat das Gefäß keinen Platz mehr, sondern läuft über. Da entweicht der zarte Geist, nicht gewohnt mit einem bösen Geist und mit Härte zusammenzuwohnen, von einem solchen Menschen und strebt danach, bei Sanftmut und Ruhe zu wohnen. Wenn er nun den Menschen, in dem er wohnt, verläßt, dann geht jener Mensch des gerechten Geistes verlustig und hat hinfort bei all seinem Tun keine Ruhe mehr, da er von den bösen Geistern erfüllt ist; er wird bald hierhin bald dorthin von den bösen Geistern gezogen und der guten Gesinnung überhaupt entfremdet. So

oder eines Lasters s. Mand. XI 8 Jac 3 17 tritt das gerade bei solchen Schilderungen übliche Schema der „Kette“ s. den Exkurs zu Vis. III 8. Und diese Kette, die in ihrer Entwicklung psychologisch gemeint ist, nennt als Ausgangspunkt des Zorns die ἀφροσύνη; das ist stoisch gedacht: schuld an den menschlichen Verfehlungen sind die falschen δόγματα. Stoisch ist auch die Scheidung von θυμός (als ὀργὴ ἀρχομένη) ὀργή μῆνις s. Diogenes Laert. VII 113 (Beilage 1 zu Rm), Andronicus περὶ παθῶν 4 (Arnim Stoicor. vet. Fragm. III Nr. 397 θυμὸς δὲ ὀργὴ ἐναρχομένη . . . μῆνις δὲ ὀργὴ εἰς παλαίωσιν ἀποτιθεμένη, Ps.-Phokylides 64 ὀργὴ δ' ἐστὶν ὄρεξις, ὑπερβαίνουσα δὲ μῆνις. ἐλαφρός, als schlechte Eigenschaft auch Mand. XI 6 begegnend, muß hier auf das leichtsinnige, schnell fertige Handeln des Jähzornigen gehen. In **5. 6** werden zum größten Teil die Vorstellungen wiedergegeben, die wir aus 1 3 kennen. Nur ist hier nicht von Reinheit und Befleckt werden die Rede; dagegen wird die materialistische Vorstellung vom τρυφερὸν πνεῦμα durch den Gegensatz σκληρότης, hinter dem sich natürlich keine sittliche Eigenschaft, sondern ein harter, den zarten Gegenspieler bedrückender Geist verbirgt, noch mehr betont. Der Ausdruck μετὰ πραότητος καὶ ἡσυχίας freilich vertritt zwei Adverbia und weist auf starke Vergeistigung der ursprünglichen Anschauung. **7** Die Vorstellung, daß böse Geister von dem „leer“ stehenden Inneren des Menschen nun völlig Besitz ergreifen, findet sich auch Mt 12 43 Lc 11 24, aber dort ist die Voraussetzung ein Exorzismus des bösen Geistes, hier die Flucht des guten. κενός ist also ganz materiell zu fassen, ähnlich Mand. XII 5 3 f., nicht aber Mand. XI 13.

Die Pneuma-Vorstellung der Mandata. In den Mand. III V und X (ev. auch IX 11 Sim. IX 32 2 X 3 2) finden sich Anschauungen vom Geist ausgesprochen, die nicht nur von den geläufigen urchristlichen Vorstellungen erheblich abweichen, sondern auch in sich selbst widerspruchsvoll sind. Man begreift, wie z. d. St. gezeigt ist, diese Widersprüche am besten, wenn man annimmt, daß hier außerchristliche Vorstellungen verchristlicht wurden und daß diese christliche Bearbeitung dem Verf. nur teilweise gelungen ist. Die am wenigsten christliche Anschauung ist etwa diese: dem Menschen (Mand. III 1 ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, nicht ἐν τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ) ist von Gott ein zarter heiliger Geist gegeben, der ihn als Gefäß bewohnt. Dieser Geist muß davor bewahrt werden, mit einem bösen Geist zusammenzuwohnen, denn er braucht weiten Raum, um in Frieden und Freude existieren zu können (Mand. V). Sehr wahrscheinlich ist es, daß der böse Geist dabei ursprünglich auch als ein äußerlich harter, rauher Geist vorgestellt wird, der dem

zarten Genossen wehe tut; nur so erklärt sich das sonst unmotivierte μετὰ σκληρότητος V 2 6, nur so auch die doppelte Schilderung vom Zusammentreffen der beiden Geister: das eine Mal wird der gute Geist erstickt oder befleckt (V 1 3), das andere Mal läuft das Gefäß über und der gute Geist wird hinausgedrängt (V 2 5. 6). In Mand. X wird er von dem bösen Geist der λύπη betrübt und vertrieben, und auch hier klingt die materialistische Vorstellung mit an: λύπην οὐχ ὑποφέρει οὐδὲ στενοχωρίαν (X 2 6). — Wer ist nun dieser bald materiell als τρυφερόν, bald ethisch als ἅγιον, δίκαιον bestimmte Geist? Es scheint sich auf den ersten Blick um den den Menschen verliehenen Gottesgeist zu handeln (s. die Wendungen, mit denen er III 1 V 1 2 eingeführt wird). Aber erstens kann der hier genannte Geist entarten: er wird ein πνεῦμα ψευδές (III 2), verliert seine Reinheit (V 1 2. 3), büßt seine Freudigkeit und seine Gebetskraft ein (X 3 2. 3). Zweitens lassen uns gewisse Beobachtungen erraten, daß ursprünglich gar nicht ein einziger Geist gemeint ist. Wenn III 4 bei der Gegenüberstellung von Lüge und gutem Geist dieser πν. τῆς ἀληθείας heißt, so scheint er die Wahrheit selber zu sein; wenn V 1 3 der ‚heilige' Geist, 1 6 aber die Geduld vom Jähzorn befleckt wird, so scheint jener die Geduld zu verkörpern; und wenn in dem Abschnitt über die ἱλαρότης das gute πνεῦμα ein ἱλαρόν heißt (X 3 2), so scheint eine entsprechende Gleichsetzung angebracht zu sein. Dann ist das Ursprüngliche also die Vorstellung von einer Schar guter Geister, die von den ihrer Art entgegengesetzten bösen Dämonen angegriffen werden; auch der Ausdruck „die vom Herrn geliebte Heiligkeit" (Mand. V 2 8) findet von da aus seine Erklärung. Die Verchristlichung bestand darin, daß man die Mehrzahl guter Geister in den einen heiligen Geist, den der Christengott den Christen verliehen, zusammenzog, ohne doch alle Widersprüche zum christlichen πνεῦμα-Glauben tilgen zu können. Aehnliches s. zu I Cor 14 12. Nicht auf Verchristlichung beruht aber wohl die Vorstellung, daß der gute Geist dem Herrn dient (V 1 2), offenbar mit den Gebeten, die von ihm ausgehen (V 1 6 2 3 X 2 2. 3), und daß er, bedrängt, sich bei Gott über den Menschen beschwert (X 2 5). Ganz offenbare Verchristlichung ist es jedoch, wenn im Gegensatz dazu der Herr selbst mit dem Geist identifiziert wird (III 1 s. auch V 1 3) oder wenn an Stelle des bösen Geistes plötzlich das böse Gewissen tritt (III 4). Ja, man möchte auch vermuten, daß der unvermittelte Ausdruck ἐμίαναν τὴν ἐντολήν τοῦ κυρίου III 2 eine Umbildung sei, und daß ursprünglich anstatt der ἐντολή die παρακαταθήκη selbst, der Geist genannt war. Die allerauffälligste Verchristlichung aber liegt Mand. X 2 1. 3. 4 vor, wo der λύπη, die aus bestimmten, nicht ursprünglich christlichen Zusammenhängen heraus als Laster genannt ist, auf einmal „rettende" Eigenschaft beigelegt wird s. z. St. — Der geschilderte Vorstellungskreis, in den wohl auch noch die Gegenüberstellung von Glaube und Zweifel (ἐπίγειον πνεῦμα) Mand. IX 11 hineingehört, ist im NT nahezu ohne Beziehungen; die einzige Parallele bietet Jac 4 5, wenn dort von dem Eifern Gottes um den uns verliehenen Geist die Rede ist — dieser Geist ist dann eine Art παρακαταθήκη und wird dort auch mit fast derselben Formel eingeführt wie hier in Mand. III 1. Aber die Worte Jac 4 5 sind selbst Zitat unbekannter Herkunft, so daß aus ihnen nichts über den religionsgeschichtlichen Ort der Vorstellung zu entnehmen ist. Dieser ist nun überhaupt nicht eindeutig zu bestimmen. Nah verwandt ist jedenfalls die Geistervorstellung der Testamente der 12 Patriarchen. Auch hier gibt es einen Chor böser Geister, in denen die einzelnen Laster zur Erscheinung kommen (Aufzählung Test. Ruben 3 3 ff.), auch hier wird das Verhältnis der Geister zum Menschen ähnlich wie im „Hirten" geschildert (Test. Sim. 3 5 ἐὰν γάρ τις ἐπὶ κύριον καταφύγῃ, ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ καὶ γίνεται ἡ διάνοια κούφη, Isachar 7 7 πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελίαρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, Naphth. 8 6 οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος allerdings vom Teufel selbst). Es wird wohl auch ein guter Geist dem bösen gegenübergestellt (vgl. außer der gelegentlichen Erwähnung von πνεῦμα θεοῦ oder συνέσεως Test. Jud. 20 1 f. γνῶτε οὖν, τέκνα μου, ὅτι

pflegt es allen Jähzornigen zu gehen. Halte dich also fern von dem 8
Jähzorn, diesem ganz schlimmen Geist. Ergib dich vielmehr der Geduld und leiste dem Jähzorn wie der Heftigkeit Widerstand, dann wirst du zu finden sein bei der vom Herrn geliebten Heiligkeit. Gib also acht, daß du dieses Gebot nicht vernachlässigst; denn wenn du dich dieses Gebotes bemächtigt hast, dann kannst du auch die andern Gebote beachten, die ich dir geben werde. Mache dich mit Kraft und Stärke an sie, und alle sollen das tun, die in ihnen wandeln wollen.«

δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης. καὶ μέσον ἐστὶ τὸ τῆς συνέσεως τοῦ νόος, οὗ ἐὰν θέλῃ, κλῖναι). Aber im allgemeinen ist der Gegenspieler der bösen Geister nicht ein guter Geist, sondern ein fürbittender Engel, offenbar Michael (Test. Levi 5 6 Dan 6 2) oder der Herr selbst s. Test. Dan 4 7 ταρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς (durch θυμός und ψεῦδος) συνεχῶς, ἀφίσταται ὁ κύριος ἀπ' αὐτῆς καὶ κυριεύει αὐτῆς ὁ Βελίαρ, auch Benj. 6 4. Daß aber diese Anschauungen der Testamente in die Nachbarschaft des „Hirten" gehören, das scheint auch die Verwandtschaft beider Schriften in anderen ähnlichen Beziehungen zu beweisen: hinsichtlich der zwei Wege (Test. Asser 1 3 s. zu Mand. VI 1 1) und des Lasters λύπη (Test. Dan 4 6 s. zu Mand. X). Ihrer religionsgeschichtlichen Art nach ist die Pneumatologie der „Testamente" als jüdisch unter Voraussetzung des persischen Dualismus zu bezeichnen; davon macht freilich der interpolierte Abschnitt Test. Ruben 2 3—3 2 eine Ausnahme, dessen Schilderung von 8 „Geistern" (darunter die 5 Sinne) vor allem mit stoischen Lehren zusammenhängt. Die Pneumatologie unserer Mandata unterscheidet sich von der der „Testamente" einmal dadurch, daß die animistische Grundlage des Dämonenglaubens bei der Schilderung der in den „leeren" Menschen einziehenden Dämonenschar (Mand. V 2 7) stärker hervortritt, sodann in der Darstellung des Gegenspielers, des πνεῦμα τρυφερόν. Man könnte vermuten, daß auch in diesem Fall stoische Einflüsse eine Rolle spielen, da die materialistische Art der Vorstellung auf eine Anschauung weist, die auch das Geistige körperlich denkt. Viel wahrscheinlicher ist mir aber, daß wir es hier mit einer Abart der Dämonologie zu tun haben, die Bousset Arch. f. Rel. Wiss. 1915, 134 ff. untersucht hat und die in den Pseudo-Clementinen (s. Ps.-Clem. Hom. IX 9 ff. Recognit. IV 15 f.) sowie bei Porphyrius de abstinentia II 37—43 bezeugt ist. Hier werden 2 γένη von Dämonen vorausgesetzt, ein βίαιον καὶ ὤπουλον und ein εὐήνιον καὶ ὁμαλόν (Porph. II 39). Hier wird geschildert, wie die bösen Dämonen in den Körper eingehen (Ps.-Clem. Hom. IX 10) und wie sie je nach der Beschaffenheit des Menschen ihr Verweilen einrichten: τοῖς ἀπιστοῦσιν ἐπιμένουσιν, τοῖς δὲ δυσπαστοῖς ἐμβραδύνουσιν, τοῖς δὲ παντάπασιν πιστεύσασιν καὶ εὖ πράττουσιν οὐδὲ πρὸς ῥοπὴν ὥρας συνεῖναι δύνανται (Ps.-Cl. Hom. IX 11); καθαρᾷ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιτίθενται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνόμοιον. (Porph. II 43). Freilich fehlt bei Hermas die dort übliche Beziehung auf die παθήματα der Erde, andrerseits bei den genannten Autoren die materialistische Auffassung unseres Textes. Aber dieser Mangel könnte durch literarische Verfeinerung, jener durch Verchristlichung zu erklären sein. Wenn Bousset die ganze Vorstellung letztlich auf Iran zurückführt und als „hellenistische Tradition mit orientalisch-persischem Einschlag" hinstellt, so dürfte das auch für die noch nicht völlig geglückte Ableitung der hier untersuchten Pneumatologie ein bedeutsamer Hinweis sein.

8 Das unvermittelte Auftreten der πικρία neben der ὀξυχολία erklärt sich wohl aus der Berücksichtigung von 2 2 und der dort verwendeten Tradition s. z. St. Zur personifizierten σεμνότης s. den vorigen Exkurs und Vis. III 8 5; zum Ausblick auf alle Gebote s. zu Mand. IV 4 3.

Sechstes Gebot.

1 »Im ersten Gebot«, fuhr er fort, »habe ich dich unterwiesen, Glauben, Furcht und Enthaltsamkeit zu bewahren.« »Ja Herr«, erwiderte ich. »Nun aber«, fuhr er fort, »will ich dir auch ihre Kräfte offenbaren, damit du erkennst, was jedem von ihnen eigen ist an Kraft und Wirkungsweise; denn diese ist zwiefältig und dient teils der

---

Mandatum VI: Vom Glauben (s. Ps.-Ath. doctr. ad Ant. 6, Antiochus Hom. 61) **I 1** διπλαῖ: Hier kommt eine ganz bestimmte Anschauung zum Ausdruck, die den Mand. VI—VIII gemeinsam ist. Alle drei Mandata geben sich als Kommentare zu Mand. I und wollen die drei dort genannten Tugenden πίστις φόβος ἐγκράτεια erläutern. Was sie geben, ist jedoch gar keine Erläuterung im Sinne von Mand. I, sondern etwas ganz anderes. Alle drei Mand. — auch Mand. VII trotz des anderen Anfangs s. zu VII 1 — gehen von der Anschauung aus ὅτι τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστί (VIII 1), und suchen in diesem Sinne zu zeigen, wie man die eigentlich „zwiefältigen" Begriffe πίστις, φόβος und ἐγκράτεια anwenden solle und wie nicht. Von solcher Zweideutigkeit war natürlich in Mand. I keine Rede; der formelle Anschluß an diesen Textabschnitt ist also nur das Mittel, den eigentlichen Inhalt von Mand. VI—VIII der Reihe der Mandata einzuverleiben. Die Herkunft dieses Inhalts aber können wir einigermaßen übersehen. Denn was hier an die Begriffe πίστις φόβος und ἐγκράτεια herangebracht wird, das ist der Gedanke, mit dem in den Testamenten der 12 Patriarchen das Test. Asser beginnt 1 3 ff. δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, καὶ δύο διαβούλια, καὶ δύο πράξεις, καὶ δύο τρόπους, καὶ δύο τέλεα. διὰ τοῦτο πάντα δύο δύο εἰσιν, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός (s. Sir 36 15). ὁδοὶ γάρ εἰσιν δύο, καλοῦ καὶ κακοῦ· ἐν οἷς εἰσι τὰ δύο διαβούλια ἐν στέρνοις ἡμῶν διακρίνοντα αὐτά. Wenn diese Anschauung dann auch in der Ausarbeitung anders als im „Hirten", nämlich auf gemischt-ethische Fälle, angewendet wird, so haben wir doch in den zitierten Sätzen den Leitgedanken von Mand. VI—VIII vor uns. Und sehen zugleich seine Beziehungen: er steht im engsten Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Wegen (δύο ὁδοί) — und diese wird auch in Mand. VI 1 2—5 vorgetragen, vgl. auch Mand. VIII 3—11 — einen Abschnitt, den man etwa δύο τρόποι überschreiben könnte. Hinter dem Ausdruck δύο διαβούλια in der zitierten Stelle aber steht offenbar die jüdische Lehre von den zwei Trieben, dem Jezer ha-ra' und dem Jezer ha-tob, die hier zum erstenmal in der doppelten Gestalt belegt ist (die Anschauung vom bösen Trieb ist älter s. Bousset Religion des Judentums[2] 462 ff.). Diese jüdische Lehre aber steht vielleicht im Zusammenhang mit der auch in unserem Mandat 2 1 ff. vorgetragenen Lehre von den zwei Engeln. Ja, am Ende darf man vermuten, daß sich die Ausgestaltung der jüdischen Vorstellung vom „Trieb" (im bösen Sinne) zur Lehre von den zwei Trieben im Anschluß an die Zwei-Engel-Lehre vollzogen hat s. zu 2 1. Wie sich angelologische oder dämonologische Vorstellungen leicht damit verbinden s. die ἄγγελοι Mand. VI 2 1, zeigt auch Test. Jud. 20 1 δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης. Aus alledem ist für unsere Schrift der Schluß zu ziehen, daß in Mand. VI—VIII verschiedene jüdische Paränesen „dualistischer" Art von dem christlichen Bearbeiter in ein formell aus Mand. I herübergenommenes Schema eingefügt sind. Wie wenig damit der Sinn von Mand. I getroffen wird, zeigt der letzte Satz unseres Paragraphen: die in Mand. I gemeinten Kräfte liegen alle ἐπὶ δικαίῳ (= Gerechtigkeit, lt[1] hat in der Fortsetzung *iustitia*). Etwas mühevoll wird die Verbindung des

Gerechtigkeit, teils der Ungerechtigkeit. Du aber glaube der Gerechtig- 2
keit und nicht der Ungerechtigkeit, denn der Weg der Gerechtigkeit ist gerade, der der Ungerechtigkeit aber krumm. Aber du sollst den geraden und ebenen Weg gehen, und den krummen meiden. Denn 3
der krumme Weg bietet keinen bequemen Pfad, sondern ist ungebahnt und hindernisreich, holprig und voll Dornengestrüpp; so ist es schädlich auf ihm zu gehen. Wer aber den geraden Weg geht, wandelt 4
eben und ohne Hindernis; denn er ist weder holprig noch voll Dornengestrüpp. Du siehst also, daß es besser ist diesen Weg zu gehen.«
»Herr«, sagte ich, »der Wandel auf diesem Weg sagt mir zu.« »Ihn 5
sollst du gehen«, antwortete er, »und jeder soll ihn gehen, der sich von ganzem Herzen zum Herrn bekehrt. Vernimm nun«, fuhr er fort, 2
»vom Glauben«! Zwei Engel sind bei dem Menschen, der Engel der

Gedankens von der zweifachen Wirkung mit dem Bild von den beiden Wegen verbunden; man merkt, daß hier eine „feste" Größe an den bisher entwickelten Gedanken herangebracht wird, vgl. zu Did. 1 1 und JosefKroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 381 Anm. 1. Wie das Folgende zeigt, kommt es bei der Durchführung des Bildes hier auf Bequemlichkeit und Unbequemlichkeit an; man muß also von gerade und krumm reden, nicht von recht und unrecht. **3. 4** Das Ethos des Herrenworts Mt 7 13 f. und der Prodikosfabel von Herakles am Scheidewege (Xenophon Memorab. II 1 21 ff. s. auch Beilage 2 zu Rom und über Nachwirkungen in christl. Lit. Taylor Journal of Philology 1893, 243 ff.) ist hier freilich nicht zu finden; statt dessen ist ein gewisser Opportunismus Voraussetzung: der Weg, der empfohlen wird, ist der bequemere. Eine solche Schilderung des Geländes ist in der genuinen jüdisch-christlichen „Wege"-Lehre, soviel wir wissen, nicht üblich. Auch in der Prodikos-Fabel taucht das Motiv nur gerade auf, aber — ebenso wie Mt 7 13 f. — mit entgegengesetzten Vorzeichen (Xen. Mem. II 1 23 [ἐπὶ] τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥᾳστην ὁδὸν ἄξω σε — aber so sagt die Κακία). In der später bezeugten jüdischen Form des Motivs hat die Geländeschilderung ihren Platz aber auch in der nicht-opportunistischen Gestalt s. Koheleth rabba zu Eccl 1 14 (Wünsche Bibliotheca rabbinica S. 21): *R. Abba bar Kahana sagte: So wie jener Greis, welcher am Scheidewege saß, und zwei Wege vor sich hatte, der eine anfangs eben, zuletzt wurde er aber voll Dornen, Zedern und Schilfrohr, der andere dagegen nur anfangs voll Dornen, Zedern und Schilfrohr, zuletzt wurde er aber eben, und er machte die Vorüberziehenden und Ankommenden darauf aufmerksam, und diese waren ihm zu Dank verpflichtet, sind nicht auch die Menschen verpflichtet, dem Salomo dankbar zu sein* usw. (hier wirken vielleicht auch die bei Xenophon Memorab. II 1 20 zitierten Hesiod-Verse ἔργα καὶ ἡμέραι 287 ff. ein). An unserer Stelle haben wir es offenbar mit einer Verbindung der Wege-Lehre mit einer solchen ausgeführten Variation der Prodikos-Fabel zu tun, nur unter opportunistisch-rationalistischer Verkehrung des Bildes. Taylor Journal of Philology 1893, 257 nimmt an, daß in dieser Variation die beiden Führerinnen Πίστις und Ἀπιστία hießen und verweist auf Ps. Clemens Hom. VII 7, wo es in einer stark von Mt 7 13 beeinflußten Ausführung heißt τούτων δὲ τῶν δύο ὁδῶν προκαθέζεται ἀπιστία καὶ πίστις. **II 1** Hier soll angeblich die Schilderung des Glaubens beginnen. Man merkt aber sogleich, daß der Gedanke πίστις — πιστεύειν nur ein Rahmen ist, der um ein bereits fertiges Stück, den τόπος von den beiden Engeln, gefügt wurde; denn

2 Gerechtigkeit und der Engel der Bosheit.« Ich fragte: »Herr, wie kann
ich ihre Wirkungsweise erkennen, wenn beide Engel bei mir wohnen?«
3 »Höre«, sprach er, »und verstehe! Der Engel der Gerechtigkeit ist
zart, bescheiden, sanft und ruhig. Wenn er in deinem Herzen Wohnung
nimmt, dann redet er alsbald mit dir von Gerechtigkeit, Keuschheit,
Heiligkeit, Selbstgenügsamkeit und von allerlei gerechten Werken und
herrlichen Tugenden. Wenn dies alles in deinem Herzen Wohnung
nimmt, so wisse: der Engel der Gerechtigkeit ist bei dir. Das sind
die Werke des Engels der Gerechtigkeit. Ihm sollst du glauben und
4 seinen Werken. Schaue nun auch die Werke des Engels der Bosheit!
Vor allen Dingen ist er jähzornig und heftig und unverständig; und
seine Werke sind böse und verführen die Knechte Gottes. Wenn er
in deinem Herzen Wohnung nimmt, so erkenne ihn an seinen Werken.«

in dem ganzen τόπος 2 1—9 ist von πίστις so gut wie gar nicht die Rede; nur in 2 3 (letzter Satz) und 2 6 macht sich der Rahmen überhaupt bemerkbar; erst 2 10 stellt dann die endgültige Verbindung zwischen Rahmen und Stoff her. Dieser Stoff ist die Lehre von den zwei Engeln. Sie erscheint hier befremdlicherweise ohne jede Beziehung zu der „Wege"-Lehre, ja eigentlich als deren Konkurrent. Denn die Zwei-Wege- und die Zwei-Engel-Lehre bieten beide in gleicher Weise die Form, das Gute zu empfehlen und vor dem Bösen zu warnen. Man sieht nicht ein, warum nach der Darstellung der zwei Wege die Ausführung im Schema der Zwei-Engel-Lehre erfolgt und von den ὁδοί nicht mehr die Rede ist. Andere Texte bieten eine Verbindung beider τόποι so Barn. 18 1 Did. lat. im zweiten Satz, Lactant. Div. inst. VI 3 s. die Stellen zu Barn. 18 1. An unserer Stelle ist der Zwei-Engel-τόπος selbständig; es wäre Test. Jud. 20 1 zu vergleichen δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης (Philo de sacrif. Ab. 20 p. 265 δύο γὰρ ἡμῶν ἑκάστῳ συνοικοῦσι γυναῖκες ist eine Verbindung unseres Gedankens mit der Prodikosfabel). Es ist auch zu vermuten, daß wir hier die oder eine dämonologische Wurzel der jüdischen Lehre von den beiden Trieben vor uns haben s. zu 1 1. Aus dem κατοικεῖν μετὰ wurde κατοικεῖν ἐν vgl. in **3** ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ und die Ersetzung des μετά 2 2 durch ἐν 2 5. Nach lt$^{1.2}$ ist καὶ σύνισε zu lesen (G καὶ συνιεῖς αὐτάς). Bezeichnenderweise erhält der Gerechtigkeitsengel hier das Prädikat des guten Geistes aus Mand. V. Die Verwandtschaft ist auch zu spüren, wenn die Gegensätze zwischen beiden Engeln hier und 2 4 auf die Antithese „bescheiden sanftmütig — jähzornig erbittert" gebracht werden. Die als Wirkungen des guten Engels genannten Eigenschaften liegen alle in der jüdisch-christlichen Linie mit Ausnahme der typisch-stoischen αὐτάρκεια s. Sim. I 6 und zu I Tim 6 6 sowie Bonhöffer Epiktet u. d. NT 109 f. Auch ἀρετή ist eigentlich ein fremder Begriff, aber im Christentum schon seit Phil 4 8 eingeführt. **4** Ueber πικρία neben ὀξυχολία s. zu Mand. V 2 2. **5** Die Frage hat nur literarische, keine charakterologische Bedeutung: sie soll in dialogischer Form den Gedanken weiterspinnen. Der Lasterkatalog (s. zu Rm 1 31) ist ausführlicher als der Tugendkatalog 2 3, weil das paränetische Interesse um der Abschreckung willen zur Erwähnung möglichst vieler Sünden drängt. Die Aufzählung ist lehrreich für das, was nach der Meinung des Verf. für Christen seiner Art besonders versuchlich ist: Geschäfte machen — das ist doch wohl mit πράξεις πολλαί gemeint s. Vis. II 3 1 Mand. III 3—5 —, gutes Leben s. Mand. V 2 2, geschlechtliche Be-

Ich antwortete: »Herr, ich weiß nicht, wie ich ihn erkennen soll.« 5
»Höre!« sprach er. »Wenn Jähzorn oder Heftigkeit dich überfällt, so wisse, daß er in dir ist; sodann Verlangen nach vielerlei Geschäften, Ueppigkeit in Essen, Trinken, Rausch und allerlei ungehörigem Luxus, Begierde nach Weibern, Habsucht, Hochmut und Prahlerei, und alles, was dem gleicht — wenn alles dies in deinem Herzen Wohnung nimmt, so wisse, daß der Engel der Bosheit in dir wohnt. Da 6
du nun seine Werke kennen gelernt hast, so laß ab von ihm und glaube ihm nichts, denn seine Werke sind böse und unzuträglich für die Knechte Gottes. Nun weißt du die Wirkung beider Engel. Begreife sie und glaube dem Engel der Gerechtigkeit. Von dem Engel 7
der Bosheit aber halte dich fern, weil seine Lehre jede Handlung verdirbt. Denn wenn einer noch so gläubig ist und die Gesinnung dieses Engels nimmt Wohnung in seinem Herzen, so muß der Betreffende, Mann oder Frau, eine Sünde begehen. Und wiederum: wenn es sich 8
um einen noch so Bösen handelt, sei's Mann oder Frau, und die Werke des Engels der Gerechtigkeit nehmen Wohnung in seinem Herzen, so zwingt es ihn etwas Gutes zu tun. Da siehst du«, schloß er, »daß es 9
gut ist, dem Engel der Gerechtigkeit zu folgen und dem Engel der Bosheit abzusagen. Ueber den Glauben aber verkündet dies Gebot, daß 10
du den Werken des Engels der Gerechtigkeit folgen sollst, und wenn du sie tust, wirst du Leben haben bei Gott. Glaube aber (auch), daß die Werke des Engels der Bosheit schlecht sind; wenn du sie also meidest, wirst du bei Gott Leben haben.«

---

gierden s. Vis. I 1; dann folgen noch ein paar in der christlichen Paränese geläufige Sünden. An ihrer Spitze soll wohl die Habsucht stehen; wahrscheinlich ist πλεονεξία lt^2 aeth zu lesen und πλεονεξιῶν G Ant wie wohl auch πλεονεξίαι Ath^2 als Angleichung zu erklären. Den Abschluß bildet der bei Lasterkatalogen häufige Hinweis auf ähnliche Vergehen s. zu I Thess 4 6. **6** Die Formulierung des Urteils erinnert an Mand. V 2 2. In **7. 8** tritt die dämonologische Grundlage der ganzen Vorstellung in einer die sittliche Verantwortung fast in Frage stellenden Weise hervor; daß deterministische Folgerungen dem Verf. fernliegen, zeigt aber **9**: es liegt doch im Willen des Menschen, welchem Engel er sich anvertrauen und welchem er „absagen" will. ἀποτάσσεσθαι steht in diesem Sinn auch II Clem. 6 4. 5, gleichfalls in „dualistischem" Zusammenhang, sowie II Clem. 16 2 Justin Dial. 119 6 Clemens Al. Protrept. 101 3 und besonders Justin Ap. I 49 5 von der Heidenbekehrung, Clem. Al. Exc. ex Theod. 77 1 von der Taufe. Im Zusammenhang mit der Taufe ist es dann technisch geworden s. Tertullian de spectaculis 4 *cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verbis profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur.* **10** Sehr mühsam erfolgt der Anschluß an das Stichwort πίστις und dessen Verbindung mit der üblichen Schlußformel s. Mand. I 2. Die zweite Aufforderung zum Glauben ist sogar unlogisch; man würde erwarten: dem Engel der Bosheit glaube nicht. Aehnliches s. Mand. VII 4. — Uebrigens ist in **7** gegen Funk πιστότατος zu lesen (G lt^1 s. 2 8).

Siebentes Gebot.

1 »Fürchte den Herrn«, fuhr er fort, »und beachte seine Gebote. Denn wenn du sie beachtest, wirst du Kraft haben bei all (deinem) Handeln, und vortrefflich wird dein Handeln sein. Denn ausgerüstet mit der Furcht des Herrn wirst du alles Gute tun. Das ist also die 2 Furcht, die du hegen mußt, um gerettet zu werden; den Teufel aber sollst du nicht fürchten! Denn wenn du den Herrn fürchtest, wirst du des Teufels Herr werden, denn er hat keine Kraft. Wer aber keine Kraft hat, erweckt auch keine Furcht. Doch wer die herrliche Kraft besitzt, der ist zu fürchten. Denn jeder, der Kraft besitzt, erweckt Furcht; wer aber keine Kraft hat, wird von allen verachtet. 3 Fürchte aber die Werke des Teufels, denn sie sind böse. Wenn du nun den Herrn fürchtest, wirst du auch des Teufels Werke fürch-

Mandatum VII: Von der Furcht. **1** Das vorangestellte Motto aus Eccl 12 13 meint die Furcht im Sinne von Mand. I und nicht die zwiefältige Furcht, die hier eigentlich gemeint sein muß (s. Mand. VI VII und zu Mand. VI 1 1) und eigentlich auch gemeint ist s. 2. 4. Aber der Gedanke von der Gottesfurcht — herangebracht durch das aus Mand. I stammende Schema — hat den Gedanken von der doppelten Furcht stark in den Hintergrund gedrängt, so daß dieses Mandat an besonderer Inkonsequenz leidet. Ps.-Athanasius Doctrina 7 hat diese vermieden, indem er den Gedanken von der doppelten Furcht überhaupt ausschied, während Antiochus Hom. 127 den Text fast ganz ausgeschrieben hat. Man hat also in dem Anfang mit dem Zitat die Hand des Mand. I benutzenden Bearbeiters, d. h. wohl unseres Verf., zu erkennen, der diesem Anfang zulieb vielleicht die ursprüngliche Einleitung des Textes unterdrückte; man müßte sich diese etwa nach Analogie von Mand. VI VIII vorstellen mit dem Inhalt: zwiefältig wie der Glaube ist auch die Furcht. Es ist aber auch möglich, daß ein solcher Text gar nicht existierte, und der Verf. den traditionellen Gedanken von der Doppelheit (s. zu Mand. VI 1 1) nur dem aus Mand. I entnommenen Schema (πίστις φόβος ἐγκράτεια) zulieb auch auf die Furcht ausdehnte, bei der Durchführung aber jenen Gedanken vor der Mahnung zur Gottesfurcht allzusehr in den Hintergrund treten ließ. In jedem Fall erklärt sich die Inkonsequenz dieses Textes aus der Konkurrenz jenes Gedankens und dieser Mahnung. — ἀσύγκριτος steht hier bei einem Abstraktum wie P. Gen. I 55 4 ff.: προσαγορεῦσαί σου τὴν ἀμίμητον καλοκἀγαθίαν ὡς ἀληθῶς ἀσύνκριτον P. Hamb. 54 17 (ἐπαίνεσις?), aber auch Philo Quod det. pot. insid. sol. 29 p. 196 (ῥώμη). — Da die Zeugen, die im letzten Satz καλῶς lesen, G Ant lt^2 aeth, im Verdacht stehen, gern zu glätten, so lese ich nach Ath$^{1.2}$ lt^1 καλά. Die letzten Worte beginnen offenbar mit der Ausführung des Gedankens von der doppelten Furcht und die ersten Worte von **2** fahren damit fort. Aber schon drängt sich der konkurrierende Gedanke von der Gottesfurcht vor, und statt der erwarteten Fortsetzung (vielleicht φοβούμενος γὰρ τὸν διάβ. πάντα πονηρὰ ἐργάσῃ) lesen wir abermals ein Wort über die Gottesfurcht; lt^2 hat, die Inkonsequenz fühlend, deren Erwähnung gestrichen. Die Ausführung über die Schwäche des Teufels paßt wieder gut zu der Mahnung: fürchte ihn nicht, und soll sie begründen. Darum ist φόβον ἔχει = *timeri debet* zu verstehen (so lt^2, wo allerdings *dominus* Subjekt ist, wohl infolge Verlesung von ΠΛC zu K̄C̄). **3** Das Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen von φόβος geht weiter, denn nun sollen, während erst der Teufel verächtlich schien, seine Werke

ten und sie nicht tun, sondern dich ihrer enthalten. Zwiefältig ist 4
also die Furcht. Wenn du das Böse zu tun Neigung hast, so fürchte
den Herrn, dann wirst du es nicht tun. Wenn du aber andererseits
das Gute zu tun gewillt bist, so fürchte den Herrn, dann wirst du es
tun. Darum ist die Furcht des Herrn kraftvoll, gewaltig und herrlich.
Fürchte also den Herrn, so wirst du Leben haben bei ihm; und alle,
die ihn fürchten — wenn sie (zugleich) seine Gebote beachten —,
werden Leben haben bei Gott.« »Herr«, fragte ich, »warum hast du 5
(nur) von denen, die seine Gebote halten, gesagt: sie werden Leben
haben bei Gott?« »Weil alle Kreatur«, gab er zur Antwort, »den Herrn
fürchtet, seine Gebote aber nicht beachtet. Denen also, die ihn fürch-
ten und seine Gebote beachten, wird Leben bei Gott zuteil; die aber
seine Gebote nicht beachten, die haben auch kein Leben in sich.«

Achtes Gebot.

»Ich habe dir gesagt«, fuhr er fort, »daß das von Gott geschaffene 1
zwiefältig ist. Auch die Enthaltsamkeit ist nämlich zwiefältig. Bei
manchen Dingen muß man sie üben, bei anderen nicht.« »Herr, tue mir 2

---

doch gefürchtet werden und diese „Furcht" erscheint als Ausfluß der Gottesfurcht. 4 Hier wird das Thema von der Doppelheit deutlich genug angeschlagen (s. auch Mt 10 28 Lc 12 4 f.). Aber auch hier wird es sofort wieder aufgegeben, denn es ist gar nicht von den φόβοι die Rede, sondern nur von der Gottesfurcht. Der erste Gedanke ist klar: lüstet's dich nach Bösem, so fürchte den Herrn, dann wirst du es lassen. Darauf müßte die Erwähnung der anderen Furcht folgen: willst du das Gute tun, so laß dich nicht durch Furcht vor dem Teufel davon abbringen. Aber statt μὴ φοβοῦ τὸν διάβολον steht wieder φοβοῦ τὸν κύριον (in ähnlicher Weise wird πιστεύειν Mand. VI 2 10 unlogisch gebraucht s. z. St.). Die Varianten zeigen, wie unverständlich der so entstandene Text erschien; Ath[1] Ant aeth korrigieren in den ersten Bedingungssatz eine Negation hinein, lt[2] Ant lassen den zweiten Bedingungssatz überhaupt weg. Auf die Schlußformel (s. zu Mand. I 2) folgt in 5 noch ein Anhang, in dem der Zusatz τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ aus 4 dialogisch begründet wird. Vgl. darüber zu Mand. IV 4 3. Das alte Motiv von Prov 1 7 9 10 Sir 1 11 25 11 40 26 f. erhält hier im praktischen Interesse eine Verklausulierung. Die erste Verwendung von ζωή im Schlußsatz bietet die beste Erklärung zu der doch offenbar gleichwertigen Formel ζήσονται τῷ θεῷ; lehrreich aber ist, daß in dem ganz entsprechenden zweiten Satz ζωή auf einmal immanent gefaßt wird.

Mandatum VIII: Von der Enthaltsamkeit. 1 Der Gedanke von der Zwiefältigkeit der 3 Dinge πίστις φόβος ἐγκράτεια, in dessen Zeichen die Mand. VI—VIII stehen, s. zu VI 1 1, wird hier besonders scharf und in einer merkwürdigen Verallgemeinerung vorgetragen, zu der offenbar Stellen des AT den Anlaß gegeben haben: Sir 36 15 καὶ οὕτως ἔμβλεψον εἰς πάντα τὰ ἔργα τοῦ ὑψίστου, δύο δύο, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός s. auch 42 24. Dieser Gedanke von der Doppelheit ist an der ἐγκράτεια besonders leicht nachzuweisen; so besteht das Mand. aus einem Lasterkatalog (3—6) und einem Tugendkatalog (7—11). Beide sind wieder geteilt, so daß erst die wichtigsten Stücke genannt werden, dann die ἀκόλουθα. Antiochus, der wie Ps.-Athanasius dies paränetisch so dankbare Mand. fast ganz ausschreibt, hat diese Unterteile zusammengezogen. 2 Der erste ἐάν-Satz fehlt bei G,

kund«, sagte ich, »bei welchen Dingen man Enthaltsamkeit üben muß und bei welchen nicht.« »Vernimm es«, sprach er. »Des Bösen enthalte dich und tue es nicht; des Guten aber enthalte dich nicht, sondern tue es. Denn wenn du dich enthältst vom Tun des Guten, so versündigst du dich gar sehr; enthältst du dich aber vom Tun des Bösen, so tust du gar sehr recht. Enthalte dich also alles Bösen und tue
3 das Gute!« Ich fragte ihn: »Herr, welcher Art ist das Böse, dessen man sich zu enthalten hat?« »Vernimm es«, sagte er. »Ehebruch und Unzucht, böse Trunkenheit und schlimme Schwelgerei, üppiges Essen und reicher Luxus, Selbstruhm, Hoffart und Uebermut, Lüge,
4 Verleumdung und Heuchelei, Rachsucht und allerlei Lästerung — das sind die allerschlimmsten Werke im menschlichen Leben. Dieser Werke muß sich der Knecht Gottes enthalten; denn wer sich ihrer nicht enthält, kann nicht Leben haben bei Gott. Vernimm nun auch,
5 was aus ihnen folgt.« — Ich fragte: »Herr, gibt es denn noch mehr böse Werke?« »Ja freilich«, antwortete er, »es gibt ihrer noch viele, deren der Knecht Gottes sich enthalten muß: Diebstahl, Lüge, Raub, falsches Zeugnis, Habgier, böse Begierde, Betrug, Ruhmsucht, Prah-
6 lerei und dergleichen mehr. Scheint dir dies nicht böse zu sein«, fragte er, »gar sehr sehr böse für die Knechte Gottes? Von all diesem muß sich fernhalten, wer Gott dient. Enthalte dich also aller dieser Dinge, damit du Leben habest bei Gott und aufgeschrieben werdest unter denen, die so enthaltsam sind. Das ist es also, wessen du dich enthalten mußt.«

---

der zweite bei lt[1]. **3** Ich lese mit lt[1] ἀφ' ὧν δεῖ, da von dieser Lesart aus sich die anderen erklären (ἡμᾶς G, με lt[2] aeth). Der Lasterkatalog (s. zu Rm 1 31) entspricht inhaltlich ungefähr dem aus Mand. VI 2 5: sexuelle, Luxus- und Zungensünden werden betont. Anordnung und Ausdruck aber sind bedingt durch formale Tendenzen, wie sie in solcher Durchführung auch bei dieser oft formal bedingten Gattung des Lasterkatalogs selten sind: 2 Substantiva auf -είας, 2 Doppelausdrücke (wenn man πονηρίας konjizieren darf, beide auf -ίας ausgehend), 2 Doppelausdrücke mit dreimaligem π-Anlaut, 2mal 3 Genitive (mit dreimaligem ὑ-Anlaut), endlich die beiden Schlußglieder auf -ίας, beide von gleicher Länge (2mal 2 Hebungen). Diese Aufzählung stammt sicher nicht von unserem Verf., dem solche Künste fremd sind. **4** Weil der Superlativ bei Hermas sonst elativisch steht, schlägt Blaß-Debrunner[4] § 244 2 vor, πάντων πονηρότατα in den Komparativ zu korrigieren s. Mand. X 1 2. Der Begriff τὰ ἀκόλουθα ist wohl aus der populären Philosophie in die christliche Paränese eingedrungen s. Epiktet IV 8 12 ἃ Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστι καὶ πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν. Hier dient er dazu, in **5** einen zweiten Lasterkatalog einzuführen, der nicht so formgebunden ist wie der erste, sondern wohl einfach eine Ergänzung jener bereits festen Reihe darstellt; jedenfalls stehen die Laster der zweiten zu denen der ersten Reihe in keiner grundsätzlich festgelegten Beziehung vgl. ψεῦσμα im ersten, ψεῦδος im zweiten Katalog. Zur Schlußformel s. zu Mand. VI 2 5. **6** ἐγγραφήσῃ s. zu Vis. I 2 1. **7** In dem Tugend-Teil wird mit

»Vernimm nun auch«, fuhr er fort, »wessen du dich nicht enthal- 7
ten, sondern was du tun mußt. Des Guten enthalte dich nicht, sondern tue es.« »Herr«, bat ich, »offenbare mir auch der guten Taten 8
Kraft, damit ich in ihnen wandle und ihnen diene, um gerettet zu werden, wenn ich sie vollbracht habe.« Er sprach: »Vernimm die Werke des Guten, deren du dich befleißigen und nicht enthalten mußt: vor allem Glaube, Furcht des Herrn, Liebe, Eintracht, gute Rede; Wahr- 9
heit, Geduld — nichts ist im menschlichen Leben besser als dies. Wer dies bewahrt und sich nicht davon fernhält, ist selig in seinem Leben. Nun vernimm, was daraus folgt: Witwen Dienste leisten, Waisen und 10
Arme besuchen, die Knechte Gottes aus Nöten befreien, gastfrei sein — denn in der Gastfreundschaft liegt manchmal ein gutes Werk —, niemanden Widerstand leisten und ein ruhiges Leben führen, sich allen gegenüber erniedrigen, die Alten ehren, Gerechtigkeit üben, die (Pflichten der) Brüderlichkeit beachten, Mißhandlung erdulden, langmütig sein, Böses nicht nachtragen, bekümmerte Seelen trösten, Angefochtene vom Glauben nicht abwendig machen, sondern sie zur Umkehr bringen und sie mit Zuversicht erfüllen, Sünder ermahnen,

Hilfe des Begriffs δύναμις 8, der etwa dem andern ἐνέργεια Mand. V 1 7 2 1 VI 1 1 2 2 entspricht, der Uebergang vom allgemeinen Gebot zum Tugendkatalog in **9** gewonnen. Die Spannung zwischen diesem und dem die drei Mand. VI—VIII tragenden Schema aus Mand. I ist offenbar; denn wenn beide Größen sich nicht ursprünglich fremd wären, würde unsere Reihe schwerlich mit πίστις und φόβος κυρίου, den ersten Gliedern jenes Schemas, beginnen. Die Tugendtafel selbst könnte aus einer Erweiterung der urchristlichen Trias Glaube, Liebe, Hoffnung (dafür tritt ὑπομονή ein s. zu I Thess 1 3) entstanden sein. Unter den Tugenden fällt der Ausdruck ῥήματα δικαιοσύνης wegen seiner Seltenheit auf s. zu Hebr 5 13. Ob der Genitiv hier das Adjektivum vertritt oder den Inhalt der ῥήματα als ethische Belehrung charakterisiert, kann man bezweifeln; in einem Tugendkatalog scheint mir das erste passender (s. d. Uebers.). Auch hier hat man den Eindruck, daß der Verf. mit festem Material arbeitet; die nach φυλάσσῃ überflüssigen Worte καὶ μὴ ἐγκρατεύηται ἀπ' αὐτῶν sind offenbar eingeschoben, um jenes Material mit dem Grundgedanken des ganzen Gebots zu verbinden. **10** ἀκόλουθα s. zu 4. Ein sachlicher Unterschied dieser Tugendreihe von der vorigen (etwa hier consilia, dort mandata) besteht nicht, aber der zweite Katalog ist für Ideal und Leben der Christengemeinde viel bezeichnender als der erste. Die Mahnung zur Witwen- und Waisenfürsorge ist auf Grund der prophetischen Predigt s. Js 1 17 Jer 5 28 Ez 22 7 Sach 7 10 in das jüdische Gesetz (Dt 10 18 14 28 16 11. 14 24 17—21 26 12. 13 27 19) und die jüdische Paränese übergegangen s. Sir 4 10 Philo de spec. leg. I 308. 310 p. 258 M. IV 176. 178 p. 365 M. (im Anschluß an die erste Dt-Stelle) Henoch slav. (Gött. Abhdlg. N. F. I 3) 42 9. Dadurch ist sie in die christliche Paränese gelangt: sie steht in der Barnabas-Rezension der „Wege“ Barn. 20 2 s. Weiteres z. St. u. vgl. Jac 1 27 Hermas Sim. I 8 V 3 7 Aristides Apol. 15 7. Bei den ἀνάγκαι kann man an Gefangenschaft denken s. Aristides Apol. 15 8 (das Kapitel ist überhaupt zu vergleichen) *et cum audiunt aliquem suorum in vincula coniectum aut vexatum propter nomen Christi sui, necessitatibus eius omnes subveniunt, et si fieri potest ut liberetur, eum liberant,* Lucian de Peregrini

11 Schuldner und Dürftige nicht drängen und dergleichen mehr. Scheint dir dies«, sagte er, »nicht gut zu sein?« »Herr«, erwiderte ich, »was wäre besser als dies?« »So wandele denn darin«, sprach er, »und enthalte dich seiner nicht, dann wirst du Leben haben bei Gott.

12 Beachte also dies Gebot. Wenn du das Gute tust und dich seiner nicht enthältst, wirst du Leben haben bei Gott, und alle werden es haben, die so handeln. Und wiederum: wenn du das Böse nicht tust und dich seiner enthältst, wirst du Leben haben bei Gott, und alle werden es haben, die diese Gebote beachten und in ihnen wandeln.«

---

morte 12 ἐπεὶ δ' οὖν ἐδέδετο, οἱ Χριστιανοὶ συμφορὰν ποιούμενοι τὸ πρᾶγμα πάντα ἐκίνουν ἐξαρπάσαι πειρώμενοι αὐτόν sowie die zu I Clem. 55 2 zitierte Stelle Const. Apost. V 1 3. Verwandte Stellen vgl. in Harnacks Ausgabe. Die besondere Bemerkung über die φιλοξενία will aus der Tradition verstanden sein. Man kann nämlich nicht nur bemerken, daß die urchristliche Paränese der Gastfreundschaft schon frühzeitig erhöhte Beachtung zuwendet Rm 12 13 I Petr 4 9 I Clem. 1 2 Hermas Sim. VIII 10 3 Aristides Apol. 15 7 (s. auch I Tim 3 2 Tit 1 8 Hermas Sim. IX 27 2), sondern man kann aus Hebr 13 2 I Clem. 10 7—12 8 auch schließen, daß die Gastfreundschaft wie andere Tugenden bereits in der jüdischen Paränese mit alttestamentlichen Beispielsreihen belegt wurde (s. dazu MDibelius Der Brief des Jakobus S. 157 f. 226 f). Der Hinweis, daß in der Gastfreundschaft „manchmal" ein gutes Werk (ἀγαθοποίησις Sim. V 3 4) liege, bezieht sich offenbar auf solche Beispiele, ebenso wie τινες in Hebr 13 2 s. z. St. Die folgenden zwei Bestimmungen umschreiben das Ideal ruhigen bürgerlichen Lebens s. zu I Tim 2 2. ἐνδεής ist nicht „arm", sondern, wie der Zusammenhang der parallelen Stelle Mand. XI 8 beweist, „niedrig" zu übersetzen (beide lt *humilior*); vgl. also Rm 12 10. 16. Die Alten zu ehren war dem Juden schon Lev 19 32 geboten. δικαιοσύνη geht in diesem Zusammenhang offenbar auf Forderungen der Billigkeit, ἀδελφότης s. zu I Clem. 2 4. Manche der folgenden Wendungen klingen an das Gemeindegebet I Clem. 59 4 an. Die ausdrückliche Erwähnung der Sorge für Gefährdete und Sünder wäre in einem Buch von der Christenbuße gewiß nicht befremdlich, ist aber hier mehr von der paränetischen Tradition als von den Leitgedanken des Buches bestimmt s. Gal 6 1 Mt 18 15 ff. u. vgl. die koptische Epistola apostolorum 39 6 ff. (Texte u. Unters. 43, S. 147 ff.), Pistis Sophia 104 (Schmidt Kopt. gnost. Schriften I 172). Die Aufnahme der sozialen Mahnungen an Besitzende zeigt, daß das Christentum nicht mehr reine Armenreligion ist. **12** Die Laster- wie die Tugendkataloge des Gebotes werden hier mit der üblichen Formel s. zu Mand. I 2 abgeschlossen. Zum Ausblick auf alle Gebote s. zu Mand. IV 4 3.

Mandatum IX: Vom Zweifel. Mand. X 1 1 beweist, daß die Mand. V IX und X zusammengehören. Sie unterscheiden sich von Mand. VI—VIII auch durch den reicheren konkreten Inhalt. Daraus erklärt sich die Benutzung von Mand. IX nicht nur bei Ps.-Athanasius Doctrina 9, Antiochus Hom. 85, sondern auch in dem alten Kommentar zu Jac, der ursprünglich wohl eine Sammlung passender Stellen aus den Kirchenvätern darbot. Uns liegt er in verschiedenen Bearbeitungen vor, von denen hier in Frage kommt 1) die Catena in epistolas catholicas ed. JACramer, Oxford 1840 (Catenae Graec. Patrum VIII) 2) der sog. Oecumenius-Kommentar, Migne gr. 119, 3) der sog. Theophylact-Kommentar, Migne gr. 125. Alle

Neuntes Gebot.

Er sprach zu mir: »Wirf den Zweifel von dir und zweifle nie 1
daran, ob du etwas von Gott erbitten sollst, indem du bei dir denkst:
wie kann ich etwas vom Herrn erbitten und empfangen, der ich so
oft gegen ihn gesündigt habe? Mach dich von solchen Gedanken 2
frei, bekehre dich aber mit deinem ganzen Herzen zum Herrn und
bitte ihn ohne Zaudern, dann wirst du seine Barmherzigkeit erfahren;
er wird dich nicht im Stich lassen, sondern erfüllen, um was deine
Seele bittet. Denn Gott ist nicht wie die Menschen, die Böses nach- 3
tragen; sondern er trägt nichts nach und erbarmt sich seines Geschöpfs.
Reinige du also dein Herz von aller Eitelkeit dieser Welt und von den 4
Dingen, die ich dir vorhin genannt habe, und bitte den Herrn, so wirst
du alles empfangen, und keine von deinen Bitten wird dir unerfüllt

diese Texte (ich zitiere Cat) bringen zu Jac 1 7 oder 1 8 Mand. IX 1—3 als Erklärung, Cat mit Angabe des Fundorts. Da Grabe, Spicilegium Patr. 1700 I 303 ff. die Stelle aus Cat veröffentlichte, ehe Cat gedruckt war, so kam sie — längst vor Entdeckung des griechischen Hermas-Textes — in die älteren Ausgaben. Das durch diese Vorgänge betonte Problem der Verwandtschaft zwischen Jac und Hermas ist in der Tat bei Mand. IX besonders brennend. Da aber die Aehnlichkeit nicht überschätzt werden darf (Jac sagt διακρίνεσθαι, Herm. διστάζειν) und eine große beiden gemeinsame paränetische Tradition jedenfalls anzunehmen ist, so kann die Hypothese Herm. habe Jac benutzt (oder umgekehrt) doch nicht als ausreichend gesichert gelten. Vgl. MDibelius Der Brief des Jakobus S. 30 f. **1** Das eigentliche Verbot des Zweifels wird sofort auf das Gebet angewendet (lies mit G Ath Cat lt^1 μηδὲν ὅλως): der Christ soll trotz seiner Sünden es wagen Gott um etwas zu bitten (τι nach αἰτήσασθαι ist mit lt^1 gegen G wohl in beiden Fällen zu lesen). Die Hauptsache ist in 1—3 das gläubige Vertrauen auf den Gott, der Böses nicht nachträgt. In 4—8 wird dagegen eine direkte Anweisung zum gläubigen Gebet eingefügt, während 9—12 wieder allgemeine Warnungen vor dem Zweifel bringt. Nur in diesem Abschnitt ist die διψυχία ein wirkliches Laster. Man könnte danach vermuten, daß 4—8, vielleicht auch 1—3 eine ältere Tradition vom gläubigen Gebet enthalten, die durch 9—12 für unsern Zusammenhang (διψυχία als Laster neben ὀξυχολία und λύπη) brauchbar gemacht ist; auch die Parallelgebote V und X sind ja keineswegs einheitlich. — Was Jac 1 6 nur vorauszusetzen ist, wird hier eindeutig ausgesprochen: Glaube zeigt sich vor allem in der Gewißheit der Gebetserhörung s. zu Jac 1 6 5 17 und vgl. den Exkurs zu Rm 4 25 unter *c* und *h*. Was darum hier Zweifel heißt, beruht eigentlich auf der nicht unfrommen Erwägung eines ängstlichen Gewissens vgl. Vis. I 2 1; so wird ein gewisser Widerspruch zu 9—12 spürbar s. oben. **2** Mit P. Oxy. ist wohl ἐγκαταλείψει zu lesen, da diese Lesart durch lt^1 *derelinquet* bestätigt wird. **3** Aber die schöne Begründung erweist die gerügte Gesinnung doch als unfromm: diese religiöse Neurasthenie erniedrigt Gott, indem sie ihm menschliche Motive unterschiebt s. zu Mand. XII 3 5. Zum Schluß s. zu Mand. IV 3 5. **4** Die nun beginnende Lehre über das gläubige Gebet unterscheidet sich von der allgemeinen Einleitung dadurch, daß sie auf Einzelfälle eingeht s. 7. 8, also die Form der ausgeführten Paränese besonders typisch darstellt s. den Exkurs zu Mand. I. Schon daraus ist zu schließen, daß wir es mit einem im Urchristentum vielbetonten und vielverhandelten Gedanken zu tun haben.

5 bleiben, wenn du ohne Zaudern den Herrn bittest. Wenn du aber zweifelst in deinem Herzen, wirst du gar keine von deinen Bitten erfüllt bekommen. Denn die an Gott irre werden, das sind die Zweifler, und 6 sie erlangen gar nichts von dem, was sie erbitten. Die aber vollkommen sind im Glauben, die erbitten im Vertrauen auf den Herrn und empfangen alles, weil sie ohne Zaudern bitten und niemals zweifeln. Denn wer zweifelt, wird, falls er nicht Buße tut, schwerlich gerettet 7 werden. Reinige also dein Herz von dem Zweifel und ergib dich dem Glauben — denn er ist stark —, und vertraue Gott, daß du alle die Bitten, die du tust, erfüllt bekommst. Und wenn du den Herrn einmal etwas gebeten hast, und es währt lange, bis du es erhältst, so zweifle nicht, weil du nicht bald bekommen hast, um was deine Seele bat; denn jedenfalls kommst du langsam zu dem Erbetenen, weil du geprüft werden sollst, oder um eines Fehltritts willen, den du nicht 8 weißt. Laß du nun nur nicht ab zu erbitten, was deine Seele begehrt, dann wirst du es empfangen. Wenn du aber beim Beten versagst und

---

Auch hier kommt jüdisches Erbgut in Frage s. Sir 7 10 32 21 und die jüdische Quelle des Beispiels Jac 5 17. Das Urchristentum hat solche Gebetserhörung zweifellos erfahren s. Mc 11 23 f. Mt 21 21 f. Lc 17 5 f. Mt 17 20 I Cor 13 2 Jac 1 5 Joh 14 13 f. 15 7. Um so stärker wirkten dann Enttäuschungen dieser Zuversicht. Man gibt vor allem dem Zweifel schuld s. hier sowie 5. 8 Jac 1 6, auch der Satz vom Zweifel aus den „Wegen“ Barn. 19 5 Did. 4 4 ist wenigstens später so verstanden worden. Weiter macht man aber auch die schlechte Gesinnung des Beters für das Ausbleiben der Erhörung verantwortlich s. vor allem Jac 4 3 Hermas Sim. IV 6. In diesem Sinn ist wohl die Mahnung unserer Stelle zur Reinigung des Herzens ebenso wie die entsprechende in 7 gemeint; ματαιώματα geht vor allem auf die schlechten Begierden s. Jac 4 3, ῥήματα auf die Lasterkataloge Mand. VIII (lt^2 *ab his quae tibi paulo ante praecepta sunt*) oder sinngemäß auf alle Mand. (lt^1 *observa praedicta verba tibi deo data*), aber nicht auf die von Hermas gesprochenen Worte s. auch Mand. X 1 5 προειρημένας in derselben Bedeutung. Wenn der Abschnitt vom Gebet aus anderem Zusammenhang stammt s. zu 1, so würden die Worte καί bis ῥημάτων Einfügung unseres Verf. sein — sie hinken in der Tat nach. ἐάν statt ὅσα ἄν G im letzten Satz war bisher nur aus indirekter Ueberlieferung (lt^1 aeth Ath^2) erschlossen, jetzt tritt auch P. Oxy. dafür ein. **5.** Die ihr Gebet mit Bedenken belasten, werden hier mit den δίψυχοι im allgemeinen identifiziert, ebenso die zuversichtlichen Beter mit den ὁλοτελεῖς ἐν πίστει. δυσκόλως s. zu Mand. IV 3 6. **7** Aus gelegentlichen Enttäuschungen der Erhörungszuversicht (s. zu 4) ist es zu verstehen, wenn bisweilen auch der Gegenstand des Bittgebets einer einschränkenden Prüfung unterworfen wird, so Lc 11 13 gegenüber Mt 7 11, vielleicht auch Lc 18 7 gegenüber dem ursprünglichen Sinn des Gleichnisses oder I Joh 5 14 (κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ). Eine solche Einschränkung wird hier abgelehnt, indem die Erhörung aller Bitten behauptet wird s. Heiler Das Gebet ^{2}371. Wie man sich mit Enttäuschungen abfindet, zeigt das Folgende. Ausbleiben der Erhörung wird zunächst nur als vorläufig, als Verlangsamung der Erfüllung verstanden und auf Prüfung oder Strafe für eine unbekannte Sünde zurückgeführt. **8** Wenn aber der Erfolg gänzlich ausbleibt, so hat das der Beter den Mängeln seines Betens zuzuschreiben, dem ἐκκακεῖν oder

zweifelst, dann klage dich selbst an und nicht den der dir gibt. Gib 9
acht auf diesen Zweifel! denn er ist böse und töricht und reißt viele
— und zwar auch sehr Gläubige und Gefestigte — vom Glauben los.
Denn die Zweifelsgesinnung ist eine Tochter des Teufels, und sie tut
den Knechten Gottes viel Böses an. Verachte also den Zweifel und 10
werde Herr über ihn bei jeder Gelegenheit, und ergib dich dem
starken und mächtigen Glauben. Denn der Glaube verspricht alles und
erfüllt alles; dem Zweifel aber, der sich selbst nicht traut, mißlingen
alle Werke, die er tut. Da siehst du also«, so schloß er, »daß der 11
Glaube von obenher (kommt und) vom Herrn stammt und große Kraft
hat; der Zweifel aber ist ein Geist der Erde, der vom Teufel stammt
und keine Kraft hat. Du also sollst dem Glauben dienen, der Kraft 12
hat und dich vom Zweifel fernhalten, der keine Kraft hat; dann wirst
du Leben haben bei Gott, und alle werden es haben, die solche Ge-
sinnung pflegen.«

Zehntes Gebot.

Er sprach: »Wirf die Traurigkeit von dir, denn auch sie ist eine 1

διψυχεῖν; mit beiden Verben ist wohl im wesentlichen dasselbe gemeint
9 Wenn die zu 1 vorgetragene Analyse richtig ist, so beginnt hier der Schluß des Mand., in dem der Verf. versucht, den Zweifel, der bisher nur als Gebetshindernis behandelt worden war, nun ganz allgemein als Laster zu brandmarken, ihn also auf eine Linie mit den anderen Mand. zu stellen. Allerdings wird betont, daß die διψυχία gerade die im Glauben Festen verführt (anders Mand. V 2 1). πονηρεύεσθαι heißt es hier von der Tochter des Teufels wie von diesem selbst Mand. IV 3 4. **10** Zu diesem Gebrauch von ἐπαγγέλλομαι vgl. Epiktet I 15 τί ἐπαγγέλλεται φιλοσοφία (im Titel und später) sowie zu ἐπαγγελίαν ἔχειν I Tim 4 8. Der leichte Anklang an I Cor 13 7 beruht nur auf der rhetorischen Wiederholung des vorangestellten πάντα, ebenso der an Jac 3 15 in **11** auf dem Gebrauch der dualistischen Antithese ἄνωθεν — ἐπίγειος s. auch Mand. XI 11. Die Zusammengehörigkeit von Mand. V IX X zeigt sich hier, indem das zu vermeidende Laster wenigstens einmal als πνεῦμα dargestellt wird. Wenn das in Mand. IX nicht öfter geschieht, so liegt das offenbar an der Aufnahme der andersartigen Tradition vom Gebet s. zu 1. **12** schließt in der gewohnten Weise s. zu Mand. I 2.

Mandatum X: Von der Traurigkeit. Der Text steht auch bei Ps.-Athanasius Doctrina 11; Antiochus hat in Hom. 25 bezeichnenderweise fast nur cap. 3, den christlichen Bestandteil des Textes, ausgeschrieben. **I 1** Die Einreihung der λύπη unter die Laster hat als durchaus unchristlich zu gelten. Denn — um von Mt 5 4 ganz abzusehen — die Unterscheidung zwischen der λύπη κατὰ θεόν und der τοῦ κόσμου, die Paulus II Cor 7 10 macht, spielt in unserm Text keine grundsätzliche Rolle; die einzigen Worte, die auf verschiedene Arten von Traurigkeit hinweisen könnten, καὶ πάλιν σώζει, gehören zur christianisierenden Bearbeitung des Stoffes s. zu 2 1. Hermas kennt die λύπη Sim. IX 15 3 auch als Glied in der Zwölfer-Kette der Hauptlaster — und die außerchristliche Herkunft dieser Reihen ist nicht zweifelhaft s. z. St. In der Tat findet sich die λύπη als Laster im hermetischen Schrifttum: Corp. Herm. 13 7 als zweites Glied in einer Zwölf-Laster-Kette, ferner heißt es Corp. Herm. 6 1 von Gott οὐδὲ τῶν ὄντων οὐδὲν ἀπόβλητόν ἐστιν αὐτῷ, ὃ ἀποβαλὼν λυπηθήσεται. λύπη γὰρ κακίας μέρος. Die stoische

2 Schwester von Zweifel und Jähzorn.« »Herr«, fragte ich, »inwiefern eine Schwester von ihnen? Ganz verschieden erscheinen mir doch Jähzorn und Zweifel und Traurigkeit.« »Du bist ein törichter Mensch«, antwortete er, »und begreifst nicht, daß Traurigkeit schlimmer ist als alle anderen Geister und ganz furchtbar für die Knechte Gottes und daß sie mehr als alle Geister den Menschen verdirbt, den heiligen Geist 3 vertreibt — und ihm auch wieder Rettung bringt!« »Herr«, sagte ich, »töricht bin ich freilich und verstehe diese Gleichnisse nicht. Denn ich vermag nicht zu begreifen, wieso sie vertreiben kann und dann

Lehre von der λύπη als πάθος (Arnim Stoicor. vet. fragmenta I Fragm. 211, ebenso Philo de decal. 144 p. 204) gehört in einen anderen Zusammenhang. Die unserem Mand. zugrundeliegende Anschauung darf also zunächst als „hellenistisch" gelten; Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium 159 f. hat darüber hinaus jene hermetische Lasterkette als iranisch-indisches Erbe im Hellenismus zu erweisen gesucht. Allerdings kommt die Traurigkeit in den iranischen Listen von Lastern im sogdhischen Fragment M 34 (FWKMüller Berl. Abhdlg. 1904, 44 f.) und in dem manichäischen Fragment aus China (Chavannes-Polliot Journ. asiatique, série X, 18, p. 567) nicht vor. Wohl aber begegnet eine Parallele in den mit diesen Hermas-Mandata auch sonst verwandten Testamenten der 12 Patriarchen: Test. Dan 4 5 steht die Ermahnung, sich durch Verlust oder Schaden nicht erschrecken zu lassen, weil das zum θυμός führe. Nun folgt 4 6 καὶ ἐὰν ζημιωθῆτε ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, μὴ λυπεῖσθε· ἀπὸ γὰρ λύπης ἐγείρεται καὶ θυμὸς μετὰ ψεύδους. Verwandtschaft mit den Testamenten würde im allgemeinen für Herkunft aus dem Iran sprechen, doch ist die Frage noch nicht sicher zu entscheiden. — Nun wird auch das Verhältnis zwischen christlichen und nichtchristlichen Bestandteilen in den zusammengehörigen Mand. V. IX. X klar. Es liegt eine außerchristliche Vorstellung zugrunde, nach der ὀξυχολία, διψυχία und λύπη zusammengehören. In unserm Mand. ist 2 1—3 im Sinne dieser Vorstellung zu deuten. Wahrscheinlich war diese auch schon mit der im Exkurs zu Mand. V 2 7 besprochenen Pneumatologie verbunden, die allerdings auch in Mand. III begegnet. In Mand. V ist die Verchristlichung des Stoffes durch die Einführung der μακροθυμία bewirkt, in Mand. IX durch die Illustrierung des Leitgedankens mit einem ganzen Stück christlicher Paränese und hier durch die Hinzufügung des Gedankens von der rettenden λύπη und vom Gebet s. zu 2 1 3 2. In 2 erscheint erscheint der erste von ihnen in den Worten καὶ πάλιν σώζει. Zunächst wird darauf aber nicht eingegangen, sondern es folgt in **3—6** ein verhältnismäßig breit ausgeführter Dialog, in dem der Unverstand des Hermas gegenüber der ersten Aussage des Engels besprochen wird. Man kann fragen, ob der Verf. sich vielleicht dessen bewußt war, daß die λύπη im Sinne des Christentums als Neuling unter den Lastern erscheinen mußte. Wir kennen diese Art Dialoge schon als typische Einführung besonders wichtiger Lehren aus Vis. III s. bes. 3 1 f., sodann aus Mand. IV 2, und werden ihr in Sim. V 4 wieder begegnen; vgl. auch Corp. Herm. 1 20 ἔοικας, ὦ οὗτος, τῷ μὴ πεφροντικέναι ὧν ἤκουσας. Wie schematisch derartige Belehrungen sind, sieht man an unserer Stelle auch daraus, daß von παραβολαὶ τῆς θεότητος geredet wird, obwohl der fragliche Gedanke aus 1 1 gar nichts Parabel- oder Maschal-Artiges enthält; man braucht aber deswegen noch nicht den ganzen Abschnitt 1 3—6 mit Spitta und Große-Br. zu streichen und in Sim. V einzufügen; daß θεότης Mand. X 1 4 christologisch im Sinne von Sim. V gemeint sei, ist direkt unwahrscheinlich, und daß die ἀμπε-

wieder Rettung bringen.« »Höre«, sprach er: »alle, die niemals nach 4
der Wahrheit forschten noch nach der Gottheit fragten, vielmehr den
Glauben annahmen, aber verwickelt blieben in Geschäftsangelegenheiten,
Reichtum, Freundschaft mit den Heiden und viele andere Geschäfte
dieser Welt — alle, die solchen Dingen anhangen, verstehen die Gleich-
nisse von der Gottheit nicht. Denn sie werden infolge dieser Dinge
verblendet und geraten in Verderben und Verwilderung. Denn wie 5
die edlen Weinstöcke, wenn sie nicht gepflegt werden, durch Dornen
und allerlei Unkraut in Verwilderung geraten, so werden auch die
Menschen, die gläubig geworden, aber in eine Menge jener genannten
Dinge hineingeraten sind, vom Verständnis zum Irrtum getrieben, und
sie können kein (Wort) über die Gerechtigkeit mehr verstehen. Viel-
mehr auch wenn sie etwas von Gottheit und Wahrheit hören, so ist
ihr Geist doch bei ihrem Geschäft, und so können sie dann gar nichts
verstehen. Die aber gottesfürchtig sind, nach Gottheit und Wahrheit 6
forschen und ihr Herz zum Herrn erheben, die verstehen und begreifen
bald alles, was man ihnen sagt, weil sie Gottesfurcht in sich haben.
Denn wo der Herr wohnt, da ist lauter Verständnis. So hänge dich
denn an den Herrn, dann wirst du alles begreifen und verstehen. Nun 2
vernimm, du törichter Mensch«, fuhr er fort, »wieso die Trauer den
heiligen Geist vertreibt und ihm auch wieder Rettung bringt. Wenn der
Zweifler ein Werk unternimmt und es ihm infolge seines Zweifels fehl-
schlägt, dann zieht Trauer bei dem Menschen ein, betrübt den heiligen
Geist und vertreibt ihn. Wenn dann wiederum der Jähzorn über irgend- 3
eine Angelegenheit sich bei dem Menschen einnistet, und er dadurch zu

---

λῶνες Mand. X 1 5 auf die Parabel Sim. V 2 weisen sollen, ist mindestens nicht zwingend. Mit Mand. IV 2 und Sim. V 4 hat unsere Stelle übrigens auch das gemein, daß das rechte Verständnis vom Vorhandensein bestimmter christlicher Qualitäten abhängig gemacht wird: wie Mand. IV 2 von der Buße und Sim. V 4 vom Gebet, so hier von der Gottesfurcht. Als ihr Gegenteil wird in 4 wieder die Inanspruchnahme durch die „Welt“, durch Geschäfte und geschäftliche Beziehungen genannt s. Vis. II 3 1 III 6 5 Mand. III 3. Bei den φιλίαι ἐθνικαί darf man vielleicht an die unvermittelte Erwähnung des Freundes in Mand. V 2 2 denken: offenbar hat der Verf. gewisse typische Schädigungen des Christenglaubens durch solche Beziehungen im Auge. κεχερσωμένοι steht natürlich nur um des in 5 folgenden Bildes willen; dessen Motive sind zwar vereinzelt bereits in der christlichen Literatur heimisch s. Mt 13 24—30 Joh 15 1 ff., können aber in ihrer Verbindung auch sehr wohl von anderswoher übernommen sein. **6** Zu καρδίαν ἔχειν πρὸς τὸν κύριον s. zu Vis. III 10 9. **II 1** Daß die schon 1 2 begegnenden Worte καὶ πάλιν σώζει und der durch sie vertretene Gedanke eigentlich in diesen Zusammenhang nicht hineingehören, ergibt sich aus einer Analyse des Folgenden. In **2—4** wird geschildert, daß sowohl aus der διψυχία wie aus der ὀξυχολία die λύπη entsteht. Das ist die Antwort auf die Frage 1 2, inwiefern die drei Laster zusammengehören. Als Wirkung der λύπη wird bei der διψυχία die Vertreibung des im Menschen wohnenden heiligen Geistes genannt, bei der ὀξυχολία ist davon nicht die Rede, sondern aus der Trauer über den Jäh-

großer Heftigkeit getrieben wird, dann zieht ebenso die Trauer bei dem Menschen ein, der jähzornig war, und er betrübt sich über seine Handlungsweise und tut Buße, weil er Böses getan hat. Also scheint diese (Art) Trauer Rettung zu bringen, sofern der Missetäter Buße getan hat. Beide Vorgänge betrüben also den Geist: der Zweifel, weil ihm sein Werk nicht geglückt ist, und der Jähzorn, weil er Böses getan hat. Beides ist also für den heiligen Geist betrüblich, Zweifel wie Jähzorn. So wirf denn die Traurigkeit von dir und bedränge nicht den heiligen Geist, der in dir wohnt, damit er nicht Gott wider dich anrufe und dich verlasse. Denn der Geist Gottes, der diesem Fleischesleib verliehen ward, verträgt weder Traurigkeit noch Beengtheit. Ergib dich also der Fröhlichkeit, die allezeit Gnade findet bei Gott und ihm wohlgefällig ist, und laß dir's in ihr wohl sein! Denn jeder fröhliche Mann tut Gutes, sinnt auf Gutes und verachtet die Traurigkeit. Der traurige Mann aber tut allenthalben Böses: erstlich handelt er böse, weil er

---

zorn geht Buße hervor, und diese „scheint" Rettung zu bringen. Da dieser Gedanke aber nur gerade anklingt und in den zusammenfassenden Sätzen in **4** auch bei der ὀξυχολία nur erwähnt wird, daß sie „den Geist betrübt", von Buße aber keine Rede ist, so ergibt sich, daß die Erwähnung von Buße und Rettung in den Stoffkreis gar nicht hineingehört. Durch sie wird das dualistische Schema von Mand. VI—VIII (s. Mand. VIII 1 τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστι) an den Stoff herangebracht. Wir werden also die Worte καὶ πάλιν σώζει 1 2 2 1, sowie die letzten Worte von 2 3 (von καὶ μετανοεῖ an) und den ersten Satz von 2 4 auf unsern Verf. zurückzuführen haben, der den außerchristlichen Stoff auf diese Weise in die jüdisch-christliche Gedankenwelt einfügte. Daß auch die hier mehr angedeutete als entwickelte Pneumatologie nichtchristlicher Herkunft ist, und daß auch sie in gewisser Weise verchristlicht wurde, ist im Exkurs zu Mand. V 2 7 gezeigt. Eine literarkritische Ausscheidung alles Christlichen und eine Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ist unmöglich; dazu hat der christliche Bearbeiter doch zu tief eingegriffen. Wir müssen uns darauf beschränken, die Unebenheiten unseres Textes aus der Spannung zwischen Stoff und Bearbeitung zu verstehen. In **5** wird die aus Mand. V erkennbare Pneumatologie noch um das Motiv bereichert, daß der gefährdete Geist den Menschen bei Gott verklagt. In **6** tritt die materialistische Art der ganzen Vorstellung deutlich hervor: der Geist darf keine Enge leiden s. den Exkurs zu Mand. V 2 7 und zu δοθὲν εἰς τὴν σάρκα Mand. III 1. Bezeichnenderweise fügt Ath hier einen Satz ein, der auf den Gedanken von der rettenden Traurigkeit Bezug nimmt: λύπη γὰρ ἡ ἐπὶ τοῖς προτέροις (Ath^3 πρώτοις) ἁμαρτήμασι μόνη ἔχει ὠφέλειαν, ἐὰν μὴ πάλιν ἁμαρτήσῃς. Daß der Gedanke von der λύπη als Laster nichtchristlichen Ursprungs ist, erweist sich auch bei seiner Umkehrung in **III 1.** Der zweite begründende Satz mindestens kann nicht als christliche Regel gelten. Man wird sich nicht darauf berufen, daß in den Visionen Hermas oder die Greisin gelegentlich (Vis. I 2 3 4 3 III 9 10 10 5 13 1) mit dem Prädikat ἱλαρός oder ähnlich bezeichnet werden; das ist dort in der Situation bedingt ebenso wie Sim. VIII 1 18. Wohl aber ist es bezeichnend, daß an Parallelstellen, die ebenfalls außerchristlichen Stoff bringen, die Fröhlichkeit eine Rolle spielt: in Mand. V 2 3 (von der Geduld) und in Sim. IX 15 2 (unter den 12 Tugenden). **2** Die weitere Begründung kehrt wieder zur λύπη zurück und sagt

den heiligen Geist betrübt, der dem Menschen als ein fröhlicher (Geist) verliehen ward. Sodann tut er Sünde, wenn er den heiligen Geist betrübt, da er zum Herrn nicht (mehr) betet noch ihm dankt. Denn niemals hat das Gebet eines traurigen Mannes die Kraft, zum Altar Gottes emporzusteigen.« »Warum«, so fragte ich, »steigt denn das 3
Gebet des Traurigen nicht zum Altar Gottes empor?« »Weil die Traurigkeit«, antwortete er, »ihm im Herzen sitzt. Wenn sich die Traurigkeit nun mit dem Gebet verbindet, dann läßt sie das Gebet nicht rein zum Altar emporsteigen. Denn wie Essig und Wein verbunden nicht mehr den alten Wohlgeschmack erzeugen, so vermag auch Traurigkeit mit heiligem Geist verbunden nicht mehr die gleiche Gebets-(kraft) hervorzubringen. Reinige dich also von dieser bösen Traurigkeit, 4
so wirst du Leben haben bei Gott. Und alle werden es haben, die der Traurigkeit absagen und sich allein der Fröhlichkeit ergeben.«

von dem Traurigen zunächst etwas aus, was dem bisherigen Gedankengang entspricht: er betrübt seinen heiligen Geist, der hier fröhlich heißt wie die Geduld Mand. V 2 3 (diese Tugenden sind ja eigentlich mit ihm identisch s. den Exkurs zu Mand. V 2 7). Die Fortsetzung aber bringt einen ganz neuen spezifisch-christlichen Gedanken; und bezeichnenderweise verweilt der Verf. bei ihm besonders lange. Hier haben wir also wohl ein weiteres Zeugnis der christlichen Bearbeitung vor uns. Die Vorstellung ist diese, daß wer den Geist betrübt, nicht beten kann. Wenn auf μὴ ἐντυγχάνων folgt μηδὲ ἐξομολογούμενος, so kann das in diesem Zusammenhang nicht auf ein Sündenbekenntnis, sondern nur auf den Lobpreis Gottes gehen, s. auch den Gebrauch von ἐξομολογεῖσθαι in den Psalmen z. B. 7 18 9 2 85 12 usw. Diese Parallele von Bitt- und Dankgebet (vgl. Sim. II 5) hat man allerdings nicht immer verstanden und hat ἐξομολογούμενος darum auf das Sündenbekenntnis bezogen, so lt[1] *quod tristis orat dominum et non ante fecit exomologesin.* Dagegen geht die Lesart μὴ ἐπιτυγχάνων G aeth (statt μὴ ἐντυγχ.) wohl darauf, daß der Traurige nichts erhält und auch nicht dafür dankt. Dazu paßt aber wieder die Fortsetzung nicht; es handelt sich ja gerade darum, daß wer seinen Geist betrübt, weder beten noch danken kann. Zugrunde liegt die Anschauung, daß es eigentlich der Geist ist, der betet; sehr bezeichnend dafür ist der letzte Satz von 3 3 vgl. ferner Sim. II 7 V 3 7 und die zu I Thess 3 9 erwähnte Vorstellung vom Dankgebet. Gerade auf dieses wird der Gedanke von der oratio infusa (Heiler Das Gebet[2] 224 ff.) besonders gern angewendet; wohl darum wird es hier mit ἐξομολογούμενος besonders erwähnt. Bezeichnenderweise deuten Parallelen auch hier auf hellenistische und letztlich iranische Herkunft s. oben zu 1 1 und vgl. Corp. Hermet. 13 18, wo die göttlichen Kräfte im Menschen aufgefordert werden, die entsprechenden außermenschlichen göttlichen Kräfte zu preisen, und die Anschauung manichäischer und mandäischer Schriften (bei Wetter Phos S. 137 f.), wonach Gebete ein Lichtabfluß sind und das himmlische Licht vermehren. Aehnlich materiell ist die Vorstellung hier: die Trauer schwächt den Geist so, daß er nicht mehr die Kraft hat, sein Gebet bis zum himmlischen Altar emporzusenden. Der Himmel ist als Tempel vorgestellt s. Apc von 6 9 ab. Dazwischen hinein kommt in **3** die Vorstellung, daß ein solches Gebet nicht rein sei vgl. die Befleckung des Geistes Mand. V 1 3. Auch das Gleichnis von Essig und Wein ist eine Variante des anderen von Wermut und Honig, das Mand. V 1 5 in dem gleichen pneumatologischen Gedankengang vorkommt (χάριν ἔχειν dort ent-

Elftes Gebot.

1 Er zeigte mir Menschen, die auf einer Bank saßen, und einen andern auf einem Sessel, und fragte mich: »Siehst du diese, die auf der Bank sitzen?« »Ja, Herr« antwortete ich. »Das sind Christen«, sagte er, »und der auf dem Sessel sitzt, ist ein falscher Prophet, der die Gesinnung der Knechte Gottes verdirbt, aber nur der Zweifler, nicht 2 der Gläubigen. Diese Zweifler kommen nun wie zu einem Zauberer (zu ihm) gelaufen und fragen ihn aus, was ihnen begegnen werde. Und jener falsche Prophet, der keine Kraft göttlichen Geistes in sich hat, gibt ihnen Antwort so wie sie gefragt haben und wie sie es in ihrer Bosheit zu hören gelüstet, und füllt ihre Seelen mit dem an,

---

spricht dem ἡδονὴν ἔχειν hier). Die Anwendung ist stilistisch verunglückt: Subjekt müßte der heilige Geist sein. **4** bringt den gewöhnlichen Schluß s. zu Mand. I 2.

Mandatum XI: Der falsche Prophet. **1** Dieses Mand. ist kein Gebot und mit gutem Grunde von Ps.-Athanasius und Antiochus nicht ausgeschrieben. Sein Anfang gleicht Sim. III IV und VIII, von denen aber nur die ersten beiden wirklich parabolischen Gehalt haben. Hier kann man davon lediglich insofern reden, als an eine offenbar als wirklich (nicht visionär) vorzustellende Szene 1—6 eine Belehrung angeknüpft wird über den Unterschied zwischen wahrem und falschem Propheten 7—16. Darauf folgt ein Schluß 17—21, der mit den üblichen Schlüssen der Mand. nichts gemein hat. Daß dieser Text unter den Mand. steht, erklärt sich vielleicht daraus, daß ursprünglich Mand. und Sim. überhaupt nicht geschieden waren, sondern ἐντολαὶ καὶ παραβολαί eine Bezeichnung für den ganzen zweiten Teil des Hirten (Mand. u. Sim.) war s. zu Vis. V 5. Natürlich darf man nicht unter Hinweis auf die Bezeichnung παραβολαί der geschilderten Szene die Wirklichkeit oder wenigstens die Möglichkeit absprechen. Auch von einer Vision im engeren Sinne kann, wenn wir von der apokalyptischen Einkleidung des Ganzen absehen, dem Inhalt nach nicht geredet werden. Zu συμψέλλιον und καθέδρα s. zu Vis. III 1 4. Im folgenden ist der doppelte Gebrauch von πιστός bemerkenswert: wenn als Publikum des Pseudopropheten die πιστοί bezeichnet werden, so sind Christen gemeint ohne Rücksicht auf gute oder schlechte Eigenschaften s. Mand. IV 1 4 und Baumeister Die Ethik des Pastor H. 92 ff.; wenn aber hinzugefügt wird, daß er nur die δίψυχοι, nicht die πιστοί verderbe, so werden wie in Mand. IX 9 die guten Christen von den schlechten unterschieden. **2** μάγος: der Text ist nicht sicher, da in G nur μαγ oder μαν (= μάντιν) lesbar ist, s. aber lt *divinum*. μάγος s. zu Mt 2 1 würde „Zauberer" heißen vgl. Act 13 6 und Simon „den Magier", dazu die im Exkurs zu Act 8 7 zitierte Stelle Iren. I 23 4 über die Künste der Simonianer; mit Liebeszauber gibt sich sowohl der vom Procurator Felix zu Drusilla entsandte jüdische Magier Atomos oder Simon ab (Josephus Ant. XX 7 2) wie der hyperboreische Magier bei Lucian Philopseudes 14, mit dem Verleihen der Prophetengabe Μάρκος ὁ μάγος Irenäus I 7 3 Harvey. Oft hat das Wort eine geringschätzige Bedeutung; so nennt Lucian den Schüler des von ihm gehaßten Apollonius von Tyana γόης τῶν μαγείας καὶ ἐπῳδὰς θεσπεσίους ὑπισχνουμένων (Alexander 5), vielleicht hat er auch Jesus als Magier bezeichnet (De Peregrini morte 11, wenn μάγον statt μέγαν zu lesen ist). Jedenfalls nennt Ps.-Lucian offenbare Zauberer wie die Frau des Hipparch Magier (Lucius 4); s. noch Hippolyt Philos. IV 42 1. Anscheinend hat das Wort

was sie haben wollen. Denn er selbst ist leer und kann leeren Men- 3
schen auch nur Leeres antworten; wenn er aber gefragt wird, so muß
er der Leere des Fragers entsprechend Antwort geben. Manchmal
aber redet er auch Wahres, denn der Teufel erfüllt ihn mit seinem
Geist (in der Hoffnung) einen der Gerechten zu fällen. Alle nun, die 4
im Glauben an den Herrn stark und der Wahrheit ergeben sind,
leisten solchen Geistern keine Gefolgschaft, sondern sie bleiben ihnen
fern; die aber zweifeln und oft ihren Sinn ändern, die lassen sich
Orakel geben wie die Heiden und beladen sich durch solchen Götzen-
dienst nur noch mit immer größeren Sünden. Denn wer einen fal-
schen Propheten nach irgend einer Sache fragt, der ist ein Götzen-
diener, aller Wahrheit bar und töricht. Denn kein von Gott ver- 5
liehener Geist läßt sich ausfragen, sondern er redet in der Kraft der
Gottheit alles aus eigenem Antrieb, weil er von oben stammt, aus der

auch an unserer Stelle einen verächtlichen Ton; welche spezielle Tätigkeit gemeint ist, wird aus dem folgenden deutlich: die Wahrsagekunst. Wie andere Lügenpropheten so verheißt auch dieser Magier seinem Publikum, was ihm angenehm zu hören ist s. Lucian Alexander 28 πολλάκις γὰρ πρὸ μὲν τῆς τελευτῆς τοῖς νοσοῦσιν ὑγίειαν ἐπηγγέλλετο, ἀποθανόντων δὲ χρησμὸς ἄλλος ἕτοιμος ἦν und vgl. unten 13. **3** Das in 13 wiederholte Wortspiel mit κενός erinnert an I Cor 2 13 Irenäus I 7 2 Harvey (zitiert im folgenden Exkurs) s. auch Maximus Tyr. 16 4 Hobein συνετὰ συνετοῖς λέγων καὶ πιστὰ πιστοῖς καὶ ἔνθεα ἐνθέοις. πρὸς τὸ κένωμα κτλ. muß, wie das Folgende zeigt, auf den Inhalt gehen; πρός heißt also „gemäß“ s. Mc 10 5. Freilich werden von den Orakeln des falschen Propheten auch manche erfüllt. Lucian weiß das rational zu erklären, Alexander 37 πευθῆνας (Spione) μέντοι ἐν αὐτῇ Ῥώμῃ κατεστήσατο . . ., οἳ τὰς ἑκάστου γνώμας διήγγελλον αὐτῷ καὶ τὰς ἐρωτήσεις προεμήνυον καὶ ὧν μάλιστα ἐφίενται, ὡς ἕτοιμον αὐτὸν πρὸς τὰς ἀποκρίσεις καὶ πρὶν ἥκειν τοὺς πεμπομένους καταλαμβάνεσθαι. Unser Verf. erklärt derartiges dämonologisch s. auch das Gedicht auf den Gnostiker Markos Irenäus I 8 17 ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα, ἃ σὺ χορηγεῖς ὡς πατὴρ Σατανᾶ, εἰ δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν. ῥῆξαι ist bei Clemens Al. Stromata I 85 4 zu lesen, wo die Worte zitiert sind; G hat ῥάξαι, wohl von dem altepischen ῥήσσειν ‚schlagen', att. ῥάττειν ‚niederschmettern'. Das paßt besser (lt[1] *deiciat*, lt[2] *adlidat*, aeth *prosternat*), aber vielleicht sind beide Verba in der Koine zusammengeflossen s. Blaß-Debrunner[4] § 101. **4** Wie μετανοεῖν schon Vis. III 7 3 in untechnischer Bedeutung für das Aendern der Ansicht gebraucht wird, so bezeichnet es hier geradezu die gefährlich schwankende Gesinnung, hat also denselben Ton wie bei Epiktet II 22 35, wo das Ideal geschildert wird mit μὴ λοιδορούμενος, μὴ μαχόμενος, μὴ μετανοῶν, μὴ βασανίζων ἑαυτόν vgl. Bonhöffer Epiktet u. d. NT 106 f. Was Clemens Al. Strom. II 58 3 über τὸ πολλάκις μετανοεῖν schreibt, gehört also nicht hierher, weil es technisch ist. Gerade die Verbindung von πυκνῶς μετανοεῖν mit μαντεύεσθαι liefert ein gutes Bild von der Gesinnung, aus der die Empfänglichkeit für allerlei Synkretismen innerhalb des Christentums entsteht. Jedes Befragen eines Orakels, gleichviel wie die Antwort gewonnen wird, erscheint dem Verf. als Heidentum. περὶ πράξεώς τινος (lt[1] *pro negotio quolibet*, lt[2] *de aliquo actu*) ist möglichst umfassend zu verstehen vgl. Plutarch de defectu oraculorum 7 p. 413 B οἱ δὲ περὶ θησαυρῶν ἢ κληρονομιῶν ἢ γάμων παρανόμων διερωτῶντες. **5—6** Auch Plutarch de def. or. 51 schildert es als

6 Kraft des göttlichen Geistes. Der Geist aber, der sich ausfragen läßt und antwortet, wie's die Leute begehren, der ist irdisch und leichtfertig und hat keine Kraft; und wenn er nicht gefragt wird, spricht er überhaupt nicht.

Kennzeichen des echten Gottesgeistes im delphischen Orakel, daß er seinem eigenen Gesetz folge und erklärt daraus das Ausbleiben der Antwort in bestimmten Fällen s. p. 438 B die Schilderung eines ἐνθουσιασμὸς παράφορος καὶ οὐκ ἀκέραιος καὶ ταρακτικός.

Die Schilderung des falschen Propheten hat, wie bereits zu Mand. XI 1 gezeigt ist, als wirklichkeitsgetreu zu gelten, nicht als visionär oder parabolisch. Sie ist allerdings für den Verf. nur ein Anlaß, seine Leser über die Unterschiede zwischen echtem und falschem Geist zu unterrichten. Aber wenn bloß ein die letzte Möglichkeit darstellender krasser Fall gemeint wäre (wie vielleicht Jac 2 2 ff.), so würde Hermas nicht die lebendige Szene vorführen. Wenn hier aber Wirklichkeit dargestellt wird, so kann es sich nur um ein Bild aus der christlichen Gemeinde handeln. Das Publikum besteht aus Christen XI 1, und der Prophet ist kein Heide, sondern man kommt zu ihm wie zu einem Magier XI 2. 4, er behauptet den Geist Gottes zu haben XI 12, und es kann vorkommen, daß er in eine christliche Versammlung gerät (XI 13). Als Tun dieses Propheten wird XI 12 f. προφητεύειν genannt, nicht in dem Sinne, wie Paulus das Wort gebraucht s. den Exkurs zu I Cor 14 1, sondern in einem speziellen = ‚wahrsagen'. Ob dabei wie für Paulus ekstatisches „Zungenreden" ausgeschlossen oder wie bei Celsus und Irenäus (s. den genannten Exkurs) eingeschlossen ist, wird nicht gesagt; Zukunftsprophezeiungen könnten ja auch aus unartikulierten Lauten gewonnen werden vgl. für das zweite Jahrhundert Celsus bei Origenes c. Celsum VII 8. 9 (zitiert zu I Cor 14 1), doch spielen die bei solchem Verfahren notwendigen Ausleger in Mand. XI keine Rolle. Die wesentlichste Tätigkeit dieses falschen Propheten besteht also darin, daß er auf Befragen die Zukunft weissagt und sich — das ist nach XI 12 wohl auch für die anfangs geschilderte Szene vorauszusetzen — dafür bezahlen läßt. Vielleicht kann man mit Weinel Die Wirkungen des Geistes und der Geister 88 aus XI 5. 6. 8 (mit πνεῦμα als Subjekt!) schließen, daß Hermas auch die Form des Orakels kennt, in der das Pneuma in erster Person aus dem Propheten spricht. Vom Inhalt der Orakel hält Hermas mit Ausnahme der XI 3 erwähnten Fälle nichts; es wird von ihnen gelten, was Irenäus I 7 2 Harvey von der durch den Gnostiker Markos betörten Frau sagt ἀποτολμᾷ λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμένη πνεύματος. Die Schilderung XI 7—16 setzt übrigens noch andere Tätigkeiten des Pseudopropheten voraus als das Antworten auf Orakelfragen; sonst wäre eine Belehrung über den Unterschied zwischen echter und unechter Prophetie nicht erforderlich, da der wahre Prophet sich nach XI 8 nicht befragen läßt — also ist die Bemerkung XI 6 Ende ungenau. Der Pseudoprophet pflegt nach XI 13 um die ihm geeignet scheinenden Gemeindeglieder zu werben und mit ihnen dann gesonderte Versammlungen abzuhalten, auch heißt er πολύλαλος; man hat also auch an anderweite rednerische Betätigung zu denken, wohl weniger in propagandistischer Absicht zugunsten einer neuen Lehre — davon wird nirgends etwas gesagt — als vielmehr im Interesse der eigenen Person (XI 12 ἰταμὸς καὶ ἀναιδής), vgl. auch Celsus über die Propheten in Phönizien und Palästina (Origenes c. Cels. VII 8, zitiert im Exkurs zu I Cor 14 1). — Es fragt sich, in welchen religionsgeschichtlichen Zusammenhang die geschilderte Erscheinung einzureihen ist. Daß es sich um einen ehrgeizigen Gemeindevorsteher handele (Ritschl Entstehung der altkath. Kirche ²535 ff.), ist schon deshalb nicht glaublich, weil der Betreffende „im Winkel" wirkt und die „Versammlung gerechter Männer" meidet. Die chronologisch sehr einleuchtende Annahme, der Pseudoprophet sei

ein Gnostiker, ist wenigstens in der Zuspitzung nicht aufrecht zu erhalten, die ihr Lipsius Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866, 76 gegeben hat: die von den Zweiflern gestellten Fragen nach der Zukunft (XI 2) beträfen die von den Gnostikern bezweifelten eschatologischen Ereignisse; XI 2 handelt es sich vielmehr ganz offensichtlich um Privatfragen. Zweifellos haben die Gnostiker auch Propheten dieser Art unter sich gehabt s. oben Irenäus über die Markosier. Die Frage aber, ob Hermas bestimmte Gnostiker treffen wollte, muß verneint werden, da er nichts über irgendeine Absplitterung von der Gemeinde, auch nichts über etwaige Lehrdifferenzen sagt. Vielmehr haben wir nach seinen Worten keinen Anlaß, das geschilderte Treiben nur in gnostischen Kreisen zu suchen. Zum Verständnis dieser Erscheinung hat man zweierlei zu berücksichtigen: den Verfall des urchristlichen Prophetentums und die religiösen Tendenzen des zweiten Jahrhunderts. — 1) Die Didache ist ein deutlicher Beweis dafür, daß das Prophetentum in den Gemeinden im Ansehn sinkt, trotzdem eine Persönlichkeit wie Ignatius prophetische Begabung besitzt. Der Verfall hängt einmal mit dem Mißbrauch zusammen, den einzelne mit der prophetischen Autorität getrieben haben (Did. 11 8—12); sodann damit, daß der Geltungsbereich des wandernden Propheten gegenüber dem im Wachsen begriffenen Ansehn der seßhaften Funktionäre immer beschränkter wird (Did. 13 1 15 1. 2). Auch bei Hermas tritt das prophetische Selbstbewußtsein, das er als Verkünder der zweiten Buße hätte haben können, auffallend zurück s. Vis. III 1 9. So mag es vielfach zu Entartungen des urchristlichen Prophetentums gekommen sein. Die Entwicklung von der Intuition zur Technik, vom Pneumatikertum zur Zauberei ist ja auch sonst in der Religionsgeschichte nachweisbar; hier wurde sie dadurch gefördert, daß sich eine entsprechende Entwicklung in der Umwelt längst vollzogen hatte. — 2) Mit der eigentümlichen religiösen Renaissance des II. Jahrhunderts nach Chr. ist auch eine Wiederbelebung des Orakelwesens verbunden. Die alten griechischen Orakel gelangen wieder zu einer Nachblüte, in Kleinasien holt man sich in Klaros, Gryneia und Didyma Rat, und die fremden Götter, Isis, Sarapis, auch Ammon werden zu gefährlichen Konkurrenten der alten Orakelgottheiten. Angebot und Nachfrage nehmen gleichmäßig zu; so kommt es, daß man mit allen möglichen Tages-Angelegenheiten vor die Gottheit tritt, s. oben zu XI 4, vgl. auch Lucian Alexander 9 über die Paphlagonier εἰ φανείη τις αὐλητὴν ἢ τυμπανιστὴν ἢ κυμβάλοις κροτοῦντα ἐπαγόμενος, κοσκίνῳ τὸ τοῦ λόγου μαντευόμενος (ein Siebwahrsager), αὐτίκα μάλα πάντας κεχηνότας πρὸς αὐτὸν καὶ ὥσπερ τινὰ τῶν ἐπουρανίων προσβλέποντας. Natürlich ist die Kritik an diesem Treiben nicht erst im Christentum wachgeworden. Wir kennen eine solche jetzt von einem Papyrustext des II. Jahrhunderts, der zu Ehren des delphischen Orakels verfaßt im Rahmen einer romanhaften Handlung auch einen Gegner zu Wort kommen läßt s. Schubart Eine Apollon-Aretalogie, Hermes 1920, 188 ff., Zeile 43 ff. μισθοῦ δ' οὐ μαντεύων θεὸς ἀνθρώπ[ο]υ παυσάσθωι πεινῶντος ἔργ[ο]ν ἐπιτηδεύων γόητος, ἀλλὰ ταῦτ' ἐστιν ὑμέτερα σοφίσματ[α πίσ]τιν ἀπὸ λησταίας κα[τα]σκευασαμένων. Aber auch die Apologetik fehlt nicht s. die „pythischen Dialoge" Plutarchs. Das Orakelwesen greift auch auf andere Gebiete über. Die Beziehung des Aelius Aristides zu Asklepios beruht nach den „heiligen Reden" zum guten Teil auf Traumorakeln (vgl. Weinreich Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1914, I 597 ff.). Und schon im I. Jahrhundert sind Persönlichkeiten wie der Wundertäter Apollonios von Tyana als Orakelgeber bestaunt und verdächtigt worden s. Philostratus Vita Apollonii VII 20, wo die Anklage τοῦ προγινώσκειν erwähnt wird; VIII 5 die dritte Prozeßfrage πόθεν γὰρ ὁρμώμενος ἢ τῷ ξυμβαλλόμενος προεῖπας τῇ Ἐφέσῳ νοσήσειν αὐτούς, dazu VIII 7 9 τουτὶ γὰρ ὑπὲρ σοφίαν εἶναι καὶ τερατῶδες, τῆσδ' ἐπὶ τοσόνδε ἀληθείας οὐκ ἂν ἐφικέσθαι με, εἰ μὴ γόης τε ἦν καὶ ἀπόρρητος. Offenbar sind die Grenzen zwischen Wert und Unwert fließend: ernsthafter Rat gilt bei der herrschenden Orakelgläu-

7 »Herr«, fragte ich, »wie soll man nun erkennen, welcher ein
echter und welcher ein falscher Prophet ist?« Er antwortete: »Ver-
nimm von den beiden Arten des Prophetentums; und nach dem, was
ich dir sagen werde, sollst du den echten und den falschen Pro-
pheten erkennen. An seinem Leben erkenne den Menschen, der
8 den göttlichen Geist hat. Vor allem ist, wer den göttlichen Geist
von oben hat, sanft, ruhig, demütig, er hält sich frei von aller
Bosheit und jeder eitlen Begier nach dieser Welt, er erniedrigt sich
allen Menschen gegenüber, er antwortet niemandem, der ihn ausfragt,
etwas und spricht auch nicht im Geheimen; auch spricht der heilige
Geist nicht, wenn die Menschen ihn sprechen lassen, sondern er redet

bigkeit als χρησμός, und wiederum benutzen zweifelhafte Elemente diese Gläubigkeit, um sich als Gottgesandte zu beglaubigen. Davon gibt die Orakelfabrik des Alexander von Abonuteichos ein Beispiel, die Lukian in seinem ‚Alexander' auf Grund eigener Erfahrungen, freilich auch mit offenbar feindlicher Tendenz beschrieben hat (s. Weinreich Alexander der Lügenprophet, Neue Jahrb. f. d. kl. Altertum 1921, I 129 ff.). Es ist kein Wunder, wenn mancher von den christlichen Wanderpropheten zu einem ähnlichen Gewerbe übergeht und damit die in den Gemeinden gesunkene Autorität des Prophetentums zu heben sucht. Vgl. Lucian de Peregrini morte 13 von den Christen: ἦν τοίνυν παρέλθῃ τις εἰς αὐτοὺς γόης καὶ τεχνίτης ἀνθρωπος καὶ πράγμασι χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλούσιος ἐν βραχεῖ ἐγένετο, ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγχανών. Etwas derartiges haben wir in der Mand. XI 1 ff. geschilderten Szene vor uns: einen Wahrsager, „freilich nicht einen gewöhnlichen, sondern einen christlichen" (Zahn Jahrb. f. deutsche Theol. 1870, 204). Die Verwandtschaft mit heidnischen Erscheinungen hat ja der Verf. selbst betont XI 2. 4. Aber so diskreditiert ist das Prophetentum für ihn denn doch noch nicht, daß er es wegen dieses Mißbrauchs ganz verwirft; vielmehr verwendet er nun alle Sorgfalt darauf, zwischen wahrem und falschem Prophetengeist zu scheiden.

7 8 Das entscheidende Kriterium ist das sittliche s. Did. 11 8 τρόποι κυρίου. Zu den wesentlichsten Kennzeichen synkretistischen Prophetentums gehört die Selbstempfehlung s. Act 8 9 Origenes c. Celsum VII 8 ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον, ähnlich Simon Magus im Martyrium Petri et Pauli 15; derselbe Ps.-Clemens Recognit. III 47 *ego sum prima virtus, qui semper et sine initio sum . . . ego per aërem volavi, igni commixtus unum corpus effectus sum, statuas moveri feci, animavi exanima*; nach Irenäus I 7 1 Harvey verführt der Gnostiker Markos Männer und Frauen προσέχειν αὐτῷ ὡς γνωστικωτάτῳ καὶ δύναμιν τὴν μεγίστην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων ἔχοντι. Alexander von Abonuteichos schickt nach Lucian Alex. 24 Sendboten aus φήμας ἐμποιήσοντας τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ μαντείου καὶ διηγησομένους ὡς προείποι τὰ μέλλοντα κτλ. An Peregrinus schildert Lucian de Peregr. morte 12 τερατεία und δοξοκοπία als wesentliche Züge. Vgl. dagegen, wie Jesus im Ev. Joh. alles auf den Vater zurückführt oder wie Paulus neben das Selbstbewußtsein des Pneumatikers die Selbstbescheidung κατὰ σάρκα stellt I Cor 15 9 f. II Cor 6 8—10 (s. Wetter Der Sohn Gottes 175 f.). ἐνδεέστερον s. zu Mand. VIII 10. Ein weiteres Kriterium ist die Praxis des Propheten: jede Wirksamkeit κατὰ μόνας ist verdächtig (zu erklären ist nach XI 13 κατὰ γωνίαν: der Pseudoprophet meidet die Gemeindeversammlung) und ebenso jede „pneumatische" Rede, die auf menschliches Befragen eintritt s. Irenäus I 7 3 ἀκριβῶς εἰδυῖαι, ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις· ἀλλ' οἷς ἂν ὁ

dann, wenn Gott es ihm gebietet. Wenn der Mensch, der den göttlichen Geist besitzt, nun in eine Versammlung gerechter Männer kommt, die Glauben an den göttlichen Geist haben, und die Versammlung dieser Männer zu Gott zu beten anhebt, dann erfüllt (jenen) Menschen der Engel des prophetischen Geistes, der bei ihm wohnt, und der Mensch redet voll des heiligen Geistes zu der Gemeinde, was der Herr will. So wird der Geist der Gottheit offenbar. Mit so großer Kraft vom Herrn ist der Geist der Gottheit begabt. Vernimm nun«, fuhr er fort, »von dem irdischen und leeren Geist, der keine Kraft hat, sondern töricht ist. Vor allem überhebt der Mensch, der sich einbildet, den Geist zu haben, sich selbst und will immer den ersten Platz haben und ist gleich keck und unverschämt, schwatzt viel und lebt in lauter Schwelgerei und anderen trügerischen Dingen, und nimmt Bezahlung für seine Prophetie; wenn er aber keine bekommt, prophezeit er nicht. Kann ein göttlicher Geist gegen Bezahlung prophezeien? Unmöglich kann das ein Prophet Gottes tun, vielmehr ist der Geist solcher Pro-

9 10 11 12

θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόσδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν, καὶ τότε λαλοῦσιν ἔνθα καὶ ὁπότε θεὸς βούλεται, ἀλλ' οὐχ ὅτε Μάρκος κελεύει.

9 Die ‚Versammlung gerechter Männer' kann darum nicht gut als Teilversammlung verstanden werden, weil gegen alles Treiben κατὰ γωνίαν ja gerade polemisiert wird; gemeint ist vielmehr die regelmäßige gottesdienstliche Versammlung der Christen (freilich nicht gerade der δίψυχοι) vgl. zu Vis. I 1 8. Das Wort συναγωγή, das im späteren Judentum außer dem Gebäude auch die empirische Gemeinde bezeichnet (Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ 504 A. 11), wird im Urchristentum, auch abgesehen von alttestamentlich oder bildlich bedingten Wendungen, in technischer Bedeutung gebraucht für die gottesdienstliche Versammlung: Jac 2 2 Ignatius ad Polyc. 4 2 Dionysius v. Alex. bei Euseb. hist. eccl. VII 9 2 11 11. 12. 17 Justin Dialogus 63 5, wohl auch ἐπισυναγωγή Hebr 10 25. Die hier vorausgesetzte Anschauung vom Gebet ist offenbar die zu Mand. X 3 2 besprochene: das Gebet ist eine Wirkung des echten Gottesgeistes, durch die der im Propheten wohnende Geist angeregt wird. Aber statt daß beschrieben wird, wie der sonst latent im Menschen wohnende Geist sich regt, wird der Vorgang komplizierter mit Hilfe einer Engelvorstellung ausgedrückt (s. Apc. Baruch syr. 55 3 *der Engel Ramael, der den wahren Gesichten vorsteht*): der „latente" Zustand ist dann so gedacht, daß nicht der Geist, sondern der Engel des Geistes beim Menschen wohnt; im Moment der Inspiration erfüllt dann dieser Engel den Menschen mit Geist. Der Engel ist aber nicht, wie man es nach jüdischen Voraussetzungen (Test. Jud. 20 1 s. zu Mand. VI 1 1) eigentlich erwarten sollte, als Begleiter des Menschen gedacht, sondern als κείμενος πρὸς αὐτόν. P. Oxy. I 5, wo dieser Abschnitt im Rahmen eines anderen Traktats erhalten ist, hat ἐπ' αὐτόν; er ist also eine Art δαίμων πάρεδρος (s. Irenäus I 7 2 von Markos: εἰκὸς δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ), nur im guten Sinn. **11** Die hier beginnende Schilderung des pseudoprophetischen Typus bringt etwas ausführlich das Gegenteil von 7—10. **12** Wenn man bei πρωτοκαθεδρία an Vis. III 9 7 denkt, so kann man hier das Streben des unechten Propheten nach alter prophetischer Autorität gegenüber den προηγούμενοι angedeutet finden, nötig ist das aber nicht. Schwelgerei eines Propheten ist auch der Did. 11 9 verdächtig. Zu μισθός

18 pheten irdisch. Ferner geht er in eine Versammlung gerechter Männer überhaupt nicht, sondern meidet sie: er macht sich vielmehr an die Zweifler und leeren Menschen heran, prophezeit ihnen heimlicherweise und betrügt sie, indem er leeres Zeug redet, wie sie es begehren: es sind ja auch leere Menschen, denen er Antwort gibt, und wenn ein leeres Gefäß mit einem leeren zusammenstößt, so zerbricht
14 es nicht, sondern sie geben einen guten Klang. Wenn er aber in eine Versammlung gerechter Männer kommt, die den Geist der Gottheit haben, und sie zu beten anheben, dann entsteht in jenem Menschen eine große Leere, und der irdische Geist macht sich ängstlich davon; und so muß jener Mensch verstummen, bricht völlig zusammen und
15 kann gar nichts mehr reden. Denn wenn du Wein oder Oel im Keller lagerst und stellst dabei einen leeren Krug mit hinein, so wirst du diesen leer hineingebrachten Krug, wenn du den Keller wieder räumen willst, genau so leer vorfinden. Ebenso erweisen sich auch die leeren Propheten, wenn sie unter die Geister von Gerechten geraten, genau
16 so (leer) wie vorher. Siehe da das Leben der beiden Prophetenarten; nun prüfe nach Werken und Leben den Menschen, der sich einen Geistträger nennt.

17 Du aber glaube dem Geiste, der von Gott kommt und Kraft hat; dem irdischen und leeren Geiste aber glaube nicht, denn in ihm ist
18 keine Kraft; er kommt ja vom Teufel. Vernimm nun ein Gleichnis, das ich dir erzählen will. Nimm einen Stein, wirf ihn zum Himmel und siehe, ob du bis oben hin zu werfen vermagst. Oder aber nimm eine Wasserspritze, spritze zum Himmel und siehe, ob du ihn zu durch-

---

s. Lucian Alexander 23 ἐτέτακτο δὲ καὶ μισθὸς ἐφ' ἑκάστῳ χρησμῷ δραχμὴ καὶ δύ' ὀβολώ .... εἰς ἑπτὰ ἢ ὀκτὼ μυριάδας ἑκάστου ἔτους ἠθροίζεν, ἀνὰ δέκα καὶ πεντεκαίδεκα χρησμοὺς τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ ἁπλῃστίας ἀναδιδόντων. ἐνδέχεται s. zu Lc 13 33. **13** συναγωγή κτλ. s. zu 9, κατὰ γωνίαν s. zu 8, κενῶς s. zu 8. Das Bild ist durch κενός nahegelegt. **14** Die Gebetskraft wirkt nun entsprechend dem in 9 beschriebenen Vorgang: der im Gebet wohnende echte Gottesgeist verdrängt den falschen Prophetengeist — und so muß der Pseudoprophet vor dem Gebet der „Gerechten" verstummen. συνθραύεται: die Wortwahl ist durch das Bild in 13 bedingt. Dieses wird in **15** eigentlich nur fortgesetzt in dem Sinne, daß ein leerer Krug nicht von selber voll wird. στιβάζειν und ἀποστιβάζειν steht hier zweifellos für ‚lagern' und ‚räumen'. Mangels anderer Belege vgl. Wessely Stud. z. Paläogr. u. Pap.-Kunde VIII 1023 4 (IV.—V. Jhdt. n. Chr.) ὑπὲρ στιβάσεως πλίνθ(ου) ‚für Lagerung von Ziegelsteinen'. Die Szenerie der ἀποθήκη wirkt ziemlich unpassend und ist möglicherweise aus einem anderen Zusammenhang übernommen. Am Schluß ist deutlich gesagt, daß sich auch bei den Gerechten ein πνεῦμα (im Gebet) auswirkt; nur heißt es hier πνεύματα s. zu I Cor 14 12 und den Exkurs zu Mand. V 2 7. **16** Zu πνευματοφόρος s. die Erklärung von Θεοφόρος zu Ignat. ad Eph. am Anfang. **17** Hier beginnt der Schluß, der die persönliche Nutzanwendung bringt und dabei die Sache etwas vereinfacht: der „leere" kraftlose Geist ist vom Teufel; in 8 war zwischen „Leerem" und Teuflischem noch unterschieden. **18 19** Zwei

dringen vermagst.« »Herr«, sagte ich, »wie könnte das geschehen? 19
Alles beides, was du da genannt hast, ist ja unmöglich.« »So gewiß also«, fuhr er fort, »wie dies unmöglich ist, so gewiß sind auch die irdischen Geister kraftlos und schwach. Nun siehe aber die Kraft, die von oben 20
kommt. Der Hagel ist ein kleines Korn, und doch wie wehe tut es, wenn er einem auf den Kopf fällt. Oder aber nimm einen Tropfen, der vom Dach zu Boden fällt, er kann den Stein höhlen. So siehst 21
du, daß die kleinsten Dinge, die von oben zur Erde fallen, große Kraft haben. So ist auch der göttliche Geist, der von oben kommt, kraftvoll. Schenke also diesem Geist Glauben, von dem andern aber halte dich fern!«

Zwölftes Gebot.

Er sprach zu mir: »Verbanne jede böse Begierde und ergib 1
dich der guten und heiligen Begierde, denn mit dieser Begierde angetan wirst du die böse Begierde hassen und sie zügeln, wie du willst. Denn wild ist die böse Begierde und schwerlich läßt sie sich 2
zähmen. Ist sie doch furchtbar und zehrt durch ihre Wildheit die Menschen ganz und gar auf; zumal wenn ein Knecht Gottes ihr verfällt, der nicht einsichtig ist, so wird er von ihr auf schreckliche Weise aufgezehrt. Sie zehrt übrigens (nur) solche auf, die nicht der guten Begierde ergeben, sondern in diese Welt verstrickt sind, und die liefert

---

Beispiele illustrieren den Begriff des ἀδύνατον; in diesen Zusammenhang werden sie eingefügt vermöge der im Deutschen nicht nachzubildenden Wortgleichheit: ἀδύνατον ‚unmöglich' und ‚schwach'. Lies ἀμφότερα ἃ εἴρηκας nach lt[1] *utraque enim quae dixisti*. So ist auch hier deutlich, daß die Bilder nicht für diesen Zusammenhang geprägt, sondern übernommen sind. Verlockend mochte an ihnen sein, daß sowohl Steinwurf wie Wasserspritze (vgl. zu σίφων in dieser Bedeutung Plinius ad Traian. 33 2 *et alioqui nullus usquam in publico sipo, nulla hama, nullum denique instrumentum ad incendia compescenda*) von der Erde aus den Himmel zu erreichen streben, und daß es sich für Hermas um den Unterschied zwischen irdisch und himmlisch handelt. Nur unter diesem Gesichtspunkt wird die Auswahl der Bilder in **20** begreiflich. Eigentlich handelt es sich wohl um traditionelle Beispiele für: kleine Ursache — große Wirkung s. Ovid Ex Ponto IV 10 5 *gutta cavat lapidem, consumitur anulus usu.* Sie passen hier schlecht, weil das ursprüngliche tertium comparationis ἐλάχιστον **21** auf den Geist kaum anwendbar erscheint. Aber den Verf. lockte das ἄνωθεν, das beiden Bildern gemeinsam (wenn auch ihrem Ursinn nicht wesentlich) und für die verglichene Sache, die er treffen wollte, in der Tat bezeichnend ist. Der Schluß bringt zwar einen Befehl, aber nicht im Stil der anderen Mandata-Schlüsse.

Mandatum XII: Von der Begierde. Epilog. Das Gebot umfaßt nur XII 1 1—3 1; mit 3 2 beginnt ein längerer Epilog zu den Mandata. Daß man das zeitig erkannt hat, zeigt die Ueberlieferung: Ps.-Athanasius Doctrina hat in c. 10 nur XII 1 1—3 1 benutzt (Stücke aus dem Epilog bringt er in c. 12. 13. 21) Antiochus in Hom. 74 nur XII 1 (und in Hom. 77 ein Stück Epilog), in aeth ist der ganze Epilog von 3 4 an als Anfang von Sim. I behandelt. Daß lt[2] von 3 1—5 3 eine Lücke hat, hängt wohl anders zusammen. **I 1 2** enthält die thematische Ausführung über böse und gute

3 sie dem Tode aus.« »Herr«, fragte ich, »welches sind die Werke der bösen Begierde, welche die Menschen dem Tode ausliefern? Tue sie mir kund, damit ich mich ihrer enthalte.« »Vernimm«, antwortete er, »mit welchen Werken die böse Begierde die Knechte Gottes zu töten
2 pflegt. Allen voran geht die Begierde nach einem fremden Weibe oder Mann, nach üppigem Luxus, nach törichtem viel Essen und Trinken und nach andern vielen unsinnigen Schwelgereien. Denn jede Schwelgerei

---

Begierde; geschildert wird dabei eigentlich nur die böse Begierde. Das entspräche der ethischen Tradition der Stoa: die Begierde schlechthin ist danach etwas Böses, denn sie gehört zu den von den Stoikern als naturwidrig verdammten πάθη, ἐπιθυμία, φόβος, λύπη, ἡδονή s. Arnim Stoicor. vet. fragmenta I Nr. 211 III Nr. 378. Indem Hermas aber hier grundsätzlich und in 2 4. 5 noch spezieller die gute von der bösen Begierde unterscheidet, folgt er nicht stoischer Terminologie, die neben der bösen ἐπιθυμία die neutrale ὄρεξις kennt, sondern wendet dasselbe dualistische Schema, das er in Mand. VI—VIII auf drei Tugenden bezog — τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστιν Mand. VIII 1 — auf ein Laster an; wie dort die Beziehung zum Bösen, so ist hier die zum Guten um dieses Dualismus willen hergestellt s. zu Mand. VI 1 1. Den eigentlichen Inhalt von Mand. XII bildet aber die Lehre von der bösen Begierde — und darin zeigt sich die Tradition, der Hermas folgt. Daß die stoischen Gedanken über die Begierde ins Judentum eingedrungen waren, geht aus Philo de decalogo 142—153 p. 204 f. 173 p. 208 de spec. leg. IV 79 ff. p. 348 ff. hervor; auch die Bilder in Jac 3 sind von stoischen Ausführungen abhängig s. MDibelius Der Brief des Jakobus S. 173 ff. Von solcher Beziehung zur stoischen Lehre, die auch Hermas kennt s. zu Sim. VI 5 5, ist unserem Text nichts anzumerken; immerhin scheinen einige Worte zu verraten, daß die stoische Tradition, nur entsprechend dualistisch überarbeitet s. o., letztlich hinter dieser Paränese steht; so in **1** χαλιναγωγεῖν s. Philo de spec. leg. IV 79 p. 348 μηδὲ χαλινὸν ὥσπερ τοῖς ἀφηνιασταῖς ἵπποις ἐντίθησι (das ist ein typisch stoisches Bild in diesem Zusammenhang s. Jac 3 2 und Dibelius Der Brief des Jak. 175 f.). **2** Die Unmöglichkeit, die Begierde zu zähmen, wird von Philo de spec. leg. IV 82 p. 349 μανίαν ἀκάθεκτον betont; die Hervorhebung der Wildheit erinnert daran, daß die Herrschaft über die Affekte in der Tradition wahrscheinlich mehrfach mit der Herrschaft des Menschen über die Tiere verglichen wurde (s. Jac 3 7. 8 und dazu Dibelius a. a. O.), δαπανᾶν von der Begierde steht Philo de decal. 173 p. 208 im Zusammenhang mit einem ganz traditionellen Bilde: διαφεύγει γὰρ οὐδὲν . . . τὴν ἐπιθυμίαν, ἀλλ' οἷα φλὸξ ἐν ὕλῃ νέμηται δαπανῶσα πάντα καὶ φθείρουσα. Aber eine Schilderung, etwa unter Verwendung solcher Bilder, fehlt bei Hermas. Statt dessen gibt er von **3** an eine Ausführung, die mit der Spezialisierung verschiedener Begierden an die praktischen Tendenzen von Mand. VI 2 5 VIII 3 erinnert. Das bei Funk nach it aeth rekonstruierte, weil in G fehlende φησὶν des letzten Satzes ist jetzt durch das Fragment P. Amh. II 190 d gesichert. **II 1** Auch an dieser Aufzählung erkennt man den Gesichtskreis des kleinen Mannes: Geschlechtssünden, Reichtum, Genüsse des Gaumens und des üppigen Lebens scheinen ihm besonders versuchlich, während z. B. bei Philo auch Ruhm und Herrschaft als Gegenstände der Begierde genannt werden s. de decalogo 151 p. 205 χρημάτων ἔρως ἢ γυναικὸς ἢ δόξης ἢ τινος ἄλλου τῶν ἡδονὴν ἀπεργαζομένων, ähnlich § 153; de spec. leg. IV 87—91 p. 350 wird unterschieden die Begierde πρὸς χρήματα, πρὸς δόξαν, πρὸς ἀρχήν und ἁψαμένη τῶν περὶ γαστέρα. **2** Tochter des Teu-

ist unsinnig und nichtig für die Knechte Gottes. Solche Begierden 2
sind also schlecht und werden den Knechten Gottes tödlich; denn
diese Begierde ist eine Tochter des Teufels. Ihr müßt euch also der
bösen Begierden enthalten, damit ihr dadurch Leben habt bei Gott.
Alle aber, die sich von ihnen meistern lassen und ihnen nicht Wider- 3
stand leisten, verfallen völlig dem Tode; denn tödlich sind diese Begier-
den. Du aber ergib dich der Begierde nach Gerechtigkeit und halte 4
jenen (bösen) Widerpart, gewaffnet mit der Furcht des Herrn! Denn
Gottesfurcht wohnt in der guten Begierde. Wenn die böse Begierde
dich mit der Furcht Gottes gewaffnet Widerstand leisten sieht, dann
wird sie weit von dir fliehen und sich nicht mehr vor dir sehen
lassen, denn sie fürchtet deine Waffen. Als bekränzter Sieger über 5
sie gehe du nun zur gerechten Begierde, übergib ihr den Sieg, den
du gewonnen hast, und diene ihr nach ihrem Willen (?). Wenn
du der guten Begierde dienst und dich ihr unterwirfst, so vermagst
du der bösen Begierde Herr zu werden und sie deinem Willen zu
unterwerfen«. »Herr«, sagte ich, »ich möchte gern wissen, auf welche 1
Weise ich der guten Begierde dienen soll«. »Höre«, antwortete er,
»übe Gerechtigkeit und Tugend, Wahrheit und Furcht des Herrn, Glauben
und Sanftmut und alles Gute dieser Art. Wenn du das tust, so wirst

---

fels wie die διψυχία Mand. IX 9. **3** εἰς τέλος könnte sachlich ‚für immer' heißen (so beide lt); da es aber Hermas sonst für ‚gänzlich' braucht s. zu Vis. III 7 2, so haben wir keinen Anlaß, hier anders zu erklären. **4—5** Auf die Vorstellung der guten Begierde, die in 1 1 nur erwähnt war, wird nun näher eingegangen; und zwar geschieht das, indem die Metapher ἐνδύεσθαι, deren bildhaften Sinn gerade der Leser des Hermas infolge des häufigen Gebrauchs im „Hirten" kaum mehr empfindet s. zu Vis. IV 1 8, nun zu einem Vergleich im Sinn des Bildes von der „geistlichen Waffenrüstung" ausgebaut wird s. den Exkurs zu Eph 6 10; auch der zu I Tim 4 8 berührte Gedanke vom wahren Athletenkampf des Philosophen könnte mit hineinspielen. Jedenfalls ist auch die Beziehung dieses Bildes auf den Kampf gegen die Leidenschaften schon traditionell; nur ist der Kämpe in der Tradition wohl kaum die gute Begierde, die erst Hermas hineinbringt s. zu 1 1, sondern etwa die Vernunft s. Philo de Abrahamo 243 p. 35 vom λόγος: ὃς ἐπειδὰν ἀναλάβῃ τὴν αὑτοῦ παντευχίαν, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δύναμιν ἀναναγώνιστον, ἐρρωμενέστατα κρατεῖ (über die 4 πάθη und die 5 αἰσθήσεις), 244 πρὸς ἅμιλλαν ἐλθών, ἐρρωμενεστέρᾳ δυνάμει τῇ κατὰ θεὸν χρώμενος ἀνὰ κράτος νικᾷ τὰς εἰρημένας δυναστείας. **5** Die Text-Ueberlieferung dieses Abschnittes muß als bedenklich gelten. Die Worte νῖκος λαβὼν καί sind nach lt rekonstruiert und fehlen in G; so ist die Beziehung von κατ' αὐτῆς nicht ganz sicher, zumal da lt^1 *ab illa* (nach Mitteilung von CHTurner), lt^2 *de illa* hat, beide das Subst. *victoria* wiederaufnehmend. Für παραδοὺς αὐτῇ haben die meisten Zeugen von lt^1 *trades victoriam deo*, und dadurch wird der Sinn des folgenden erheblich verändert; zu δούλευσον αὐτῇ fügt lt^1 *operando*, lt^2 *actibus* hinzu, und dazu bietet der G-Text keinen Anlaß. Die Uebersetzung kann also nur mit Vorbehalt gegeben werden. **III 1** Der Abschnitt steht im selben Verhältnis zu 2 4. 5 wie 1 3—2 3 zu 1 1. 2: ein Kommentar in Form einer Aufzählung, hier von

du ein wohlgefälliger Knecht Gottes sein und wirst Leben haben bei ihm; und jeder, der der guten Begierde dient, wird Leben haben bei Gott«.

2 So hatte er denn die zwölf Gebote vollendet und sprach zu mir: »Da hast du diese Gebote. Wandle in ihnen und ermahne die sie hören, damit während ihrer übrigen Lebenstage ihre Buße rein sei. 3 Verrichte diesen Dienst, den ich dir auftrage, sorgfältig, so wirst du viel leisten. Denn du wirst bei denen, die sich zur Buße anschicken, willkommen sein, und sie werden deinen Worten gehorchen; denn ich werde bei dir sein und werde sie zwingen dir zu gehorchen.«

4 Ich sprach zu ihm: »Herr, groß, gut und herrlich sind diese Gebote und können das Herz des Menschen erfreuen, der sie zu halten vermag. Ich weiß aber nicht, ob diese Gebote von einem Menschen 5 befolgt werden können, denn sie sind sehr hart.« Er antwortete mir: »Wenn du dir vornimmst, daß sie befolgt werden können, so wirst du sie leicht befolgen, und sie werden nicht hart sein. Wenn aber in deinem Herzen der Gedanke Platz greift, daß sie von keinem Men-

Tugenden, dort von Sünden. Zu ἀρετή s. zu Mand. VI 2 3, zum Schluß der Reihe s. zu Mand. VI 2 5 und zu der gewöhnlichen, schon am Ende des parallelen Abschnitts 2 2 sich findenden Mandata-Schlußformel s. zu Mand. I 2. — **2 3** Hier beginnt der Epilog zu allen Mand., der zunächst darauf ausgeht, die Sammlung der Mand. mit dem das ganze Buch tragenden Gedanken von der Bußoffenbarung zu verbinden. Wenn die zu Vis. V 5 s. auch zu Mand. XI 1 erwogene Vermutung richtig sein sollte, daß Mand. und Sim. ursprünglich ein ungeschiedenes Ganze bildeten, so müßte dieser Epilog eingeschoben sein; damit könnte auch sein allzuenger Anschluß an Mand. XII erklärt werden. Er behandelt rückblickend die Mand. nicht nur als Regel für Hermas, sondern als die durch Hermas kundzugebende Anleitung für büßende Christen, die künftig (d. h. nach der Christenbuße) ein reines Leben zu führen entschlossen sind. Es wird also wie im ganzen Buch durchaus festgehalten, daß die Zeit der Bußoffenbarung noch nicht vorbei ist; ebenso wird wie sonst Hermas als Prototyp der büßenden Christen behandelt. Der Engel, nun wieder Bußengel und nicht nur angelus interpres s. den Exkurs zu Vis. V 7, verspricht dem Hermas bei der Durchführung der Mand. zu helfen. Die Fortführung dieser Gedanken findet sich in Mand. XII 6. Was dazwischen steht, **III 4—V 4**, enthält einen Dialog über die Schwierigkeit der Gebote und die Fähigkeit des Menschen, sie zu halten. Die Dialogform ist hier wie sonst in dem Buch Literatur, und auch die scheinbare Krisis der Unterredung 4 1 hat doch nur die Bedeutung, einen Gedanken besonders hervorzuheben. **4** Zum Lob der Gebote s. Sim. VI 1 1. **5** Zum Problem s. zu I Joh 5 3. Bezeichnenderweise wird hier immer nur von der Fähigkeit oder Unfähigkeit „des Menschen" geredet und infolgedessen der I Joh 5 4 angedeutete und für ein Buch von der Christenbuße wahrlich nahe genug liegende Hinweis auf die Wiedergeburt und die ihr entstammenden Kräfte völlig übergangen; die jüdische Bedingtheit des Stoffes macht sich eben doch geltend (vgl. als Gegenstück Justin Dial. 10 2, wo von der Schwere gerade der christlichen Gebote die Rede ist) s. aber zu 4 3. So kommt es denn hier auch nur zu einer rationalen moralistisch-pädagogischen Lösung:

schen befolgt werden können, wirst du sie auch nicht befolgen. Für 6
diesen Fall aber sage ich dir: wenn du sie nicht befolgst, sondern
außer acht läßt, werden weder du noch deine Kinder noch deine Fa-
milie Rettung erlangen; denn du hast dir ja selbst schon das Urteil
gesprochen (mit der Meinung), daß diese Gebote von keinem Menschen
befolgt werden könnten.« Das sagte er mir in heftigem Zorn, so daß 4
ich bestürzt wurde und mich sehr fürchtete. Denn sein Aussehen
hatte sich so verändert, daß niemand seinen Zorn ertragen konnte.
Als er aber meine Verwirrung und Bestürzung sah, begann er gütiger 2
und freundlicher zu mir zu reden und sprach: »Du unverständiger
und zweifelnder Tor! Weißt du denn nicht, wie groß, reich und wun-
derbar die Herrlichkeit Gottes ist? Daß er die Welt schuf um des
Menschen willen, ihm alle Kreatur untertan machte und ihm alle Ge-
walt verlieh, daß er Herr wäre über alles, was unter dem Himmel ist?
Wenn nun der Mensch«, fuhr er fort, »über alle Geschöpfe Gottes 3
Gebieter und Herr ist, kann er nicht auch dieser Gebote Herr werden?
Es kann in der Tat«, sagte er, »wie aller Dinge so auch dieser Gebote
der Mensch Herr werden, der den Herrn in seinem Herzen hat. Für 4
die andern aber, die den Herrn nur auf ihren Lippen haben und de-

---

du mußt dir nur ernstlich vornehmen, die Gebote zu halten. Es wird also dieselbe religiöse Neurasthenie bekämpft, gegen die sich auch Vis. III 1 6 Mand. IX 1 wendet s. Philo de spec. leg. I 302 p. 257 ἐπινεῦσαι μόνον δεῖ τὴν ψυχήν, καὶ πάρεστιν ἐν ἑτοίμῳ τὰ πάντα (mit Beziehung auf die Gebote). Der Ausdruck προτιθέναι ist ein stoischer Begriff s. die πρόθεσις Epiktet II 8 29 IV 6 26. **6** Zur Erwähnung von Kindern und Familie (hier getrennt) vgl. zu Mand. II 7 und den Exkurs zu Vis. II 2 3. **IV 1** Der Zorn des Hirten beweist die Wichtigkeit des Vorhergehenden. Sonst hat er keine weitere Bedeutung, ἠλλοιώθη ist also nicht mit Vis. V 1 zusammenzubringen; der erschrockene Hermas wird in **2** getröstet, indem sein menschliches Selbstgefühl mit einer kosmologischen Ausführung gestärkt wird: wenn dem Menschen die Herrschaft über die Kreatur verliehen sei, so werde ihm auch die „Herrschaft" über die Gebote gegeben werden. Die Ausführung selbst ist biblisch orientiert, weniger der Zusatz, den G nach 1 bringt, der aber durch seinen Inhalt als eine wohl vom Rand eingedrungene Sachparallele zu 2, offenbar aus einem Gebet stammend, ausgewiesen wird: *Licht und Finsternis hast du voneinander abgeschlossen und geschieden; du hast die Erde gegründet und geschaffen mancherlei Früchte, Sonne, Mond und der Sterne harmonische Bewegung, gefügelte Tiere, Vierfüßler und Kriechtiere, Wasser- und Landtiere und was diesen ähnlich ist, und über all dieses hast du den Menschen zum Herren geschaffen.* Das sind zwar z. T. biblische Daten; aber es sind auch Themen angerührt, wie sie in der religiösen Philosophie des Hellenismus begegnen s. zu Vis. I 1 3. Zum Hinweis auf die Gestirne s. Cicero Tuscul. disputat. I 68 (nach Poseidonios), Ps.-Aristoteles de mundo 6, Philo leg. all. III 99 p. 107 ἀστέρας κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως, de spec. legibus I 34 p. 217, de provid. I 70 (dort auch die Einteilung in *aquatilia, volatilia et terrestria* s. auch Gen 1 26 Jac 3 7) Corp. Hermet. 5 3. **3** Hier wird mit den letzten Worten wenigstens angedeutet, daß es sich bei der ganzen Debatte über die Gebote nicht einfach um „den Menschen" handelt; spezifisch Christliches

ren Herz verstockt ist und die fern sind vom Herrn, sind diese Gebote
5 schwer und kaum zu halten. So nehmt denn ihr, die ihr leer und
leichtfertig im Glauben seid, den Herrn in euer Herz auf, dann werdet
ihr erkennen, daß nichts leichter, angenehmer und milder ist als diese
6 Gebote. Ihr, die ihr in den Geboten des Teufels wandelt, die schwer
und bitter, wild und ausschweifend sind, bekehrt euch und fürchtet
7 den Teufel nicht, denn er hat gegen euch keine Macht. Ich werde
ja bei euch sein, ich, der Engel der Buße, der seiner Herr wird. Der
Teufel erweckt bloß Furcht, aber diese Furcht hat keine Wirkung.
8 So fürchtet ihn nicht — dann wird er vor euch fliehen.« Ich sprach
zu ihm: »Herr, höre noch einige Worte von mir an.« »Sprich, was
du willst«, antwortete er. »Herr«, sagte ich, »der Mensch ist wohl
beeifert, die Gebote Gottes zu befolgen, und es gibt keinen, der nicht
den Herrn bäte, er möchte ihn stark in diesen Geboten und ihnen
untertan sein lassen. Aber der Teufel ist hart und beherrscht sie.«
2 »Er kann die Knechte Gottes gar nicht beherrschen«, sagte er, »wenn
sie von ganzem Herzen auf Gott hoffen. Ringen mit ihnen kann der
Teufel, aber sie niederzuringen vermag er nicht. Wenn ihr ihm also
Widerstand leistet, so wird er besiegt und beschämt vor euch fliehen.
Alle aber«, fuhr er fort, »die (innerlich) leer sind, die fürchten den
3 Teufel als einen, der Macht hat. Wenn ein Mensch eine ganze Menge
Krüge mit gutem Wein füllt, und unter diesen Krügen auch ein paar
(halb)leere sind, so sieht er, wenn er zu den Krügen geht, nicht die

steht aber auch hier nicht. Mit **6—7** kommt in diese Ausführungen über die Gebote plötzlich ein dualistisches Motiv hinein; und zwar durchaus im Sinn der dualistischen Gebote Mand. VI—VIII: auch hier werden die Gebote des Teufels als schwer (eigentümlich berührt ἀσελγής daneben!) hingestellt so wie der Weg der Ungerechtigkeit Mand. VI 1 3, auch hier erscheint der Teufel als kraftlos wie Mand. VII 2; die Ausführungen über die Furcht dort (VII 2) und hier scheinen zunächst nicht übereinstimmend, aber im Grunde erweckt der Kraftlose auch hier nur eine Furcht, die keine Furcht ist. Daß gerade der Bußengel als Teufelsbezwinger erscheint, ergibt sich aus Mand. IV 3 4. Die letzten Worte des Kapitels finden sich auch Jac 4 7; sie sind aber auch dort als traditionell anzusprechen s. die Test. Isachar 7 7 Dan 5 1 Naphthali 8 4, außerdem Mand. XII 5 2. An diese Gedanken schließt **V 1** eine erneute Zwischenfrage des Hermas an, die den Einfluß des Teufels behandelt. **2** Diese Frage wird in der dem Leser des Buches geläufigen Weise beantwortet, unter Verwendung des Bildes vom Ringkampf s. zu 2 4 (über die Paronomasie ἀντιπαλαῖσαι — καταπαλαῖσαι s. zu I Thess 1 5 Phil 3 2) und unter Bekämpfung der religiös Neurasthenischen s. zu 3 5, die hier ἀπόκενοι heißen s. Mand. V 2 1 (neben δίψυχοι). Hier steht das Wort auch in Beziehung zu dem in **3** ausgeführten Bilde, das nun wieder aufs deutlichste zeigt, daß es nicht ad hoc erfunden ist. Denn sein Acumen ist offenbar dies, daß wenig Wein leichter verdirbt. Daraus ergeben sich allerlei Anwendungsmöglichkeiten, nur nicht gerade die, nach der das Prüfen durch den Besitzer des Weins mit dem ἐκπειράζειν durch den Teufel verglichen wird. ἱκανώτατος ist elativisch zu verstehen und geht nicht auf die Eignung der Krüge, sondern auf ihre Zahl s. BGU II 388 I 21 με[θ' ἵ]κανὰ ἔτη P.

vollen nach — denn er weiß ja, daß sie voll sind; vielmehr die leeren sieht er nach aus Furcht, sie möchten sauer geworden sein. Denn die (halb)leeren Krüge werden bald sauer, und der Wohlgeschmack des Weines geht verloren. So kommt auch der Teufel zu 4
allen Knechten Gottes, um sie zu prüfen. Alle, die glaubensvoll sind, leisten ihm dann entschlossen Widerstand, und er muß von ihnen ablassen, da er keinen freien Zugang findet, durch den er eindringen könnte. So kommt er dann zu den Leeren, findet einen Zugang und dringt in sie ein; er wirkt in ihnen, was er will, und sie werden ihm hörig.

Ich, der Engel der Buße, aber sage euch: fürchtet den Teufel 6
nicht! Denn ich ward abgesandt«, sagte er, »um bei euch zu sein, die ihr von ganzem Herzen Buße tut, und euch im Glauben zu stärken. So glaubt Gott — ihr, die ihr wegen eurer Sünden euer Leben aufge- 2
geben, noch mehr Sünden hinzugefügt und euch das Leben schwer gemacht habt — glaubt: wenn ihr euch von ganzem Herzen zum Herrn bekehrt und die künftigen Tage eures Lebens Gerechtigkeit übt und ihm recht nach seinem Willen dient, dann wird er euch Heilung eurer früheren Sünden verleihen und Kraft, der Werke des Teufels Herr zu werden. Des Teufels Drohen aber fürchtet ja nicht, denn kraftlos ist es wie die Sehnen eines toten Körpers! Höret also auf 3
mich und fürchtet den, der alles vermag, zu retten und zu verderben, und haltet seine Gebote, so werdet ihr Leben haben bei Gott.« Da 4
sprach ich zu ihm: »Herr nun bin ich stark geworden in allen Forderungen des Herrn, weil du bei mir bist. Und ich weiß, daß du alle Macht des Teufels niederschlagen wirst, und daß wir seiner Herr wer-

---

Tebt. I 41 13 ἱκανῶν ἡμῶν ὑπόπτως ἐχόντων „da viele von uns . . .“ In **4** klingt wieder die materialistische Auffassung an, die wir aus anderen Mand. kennen s. den Exkurs zu Mand. V 2 7: wie nach Mand. V 2 5. 6 das Innere des Menschen einem überlaufenden Gefäß gleicht, wenn zwei verschiedene Geister darin hausen, so ist hier, wenn der Mensch „voll“ ist (nun aber nicht: vom guten Geist, sondern: ἐν τῇ πίστει), dem Teufel der Zutritt verwehrt; er sucht sich darum die „Leeren“ aus. Mit **VI 1** wird der eigentliche Leitgedanke dieses Epilogs s. 3 2 f. wieder aufgenommen; er erscheint nur durch eine dreimalige Erinnerung an den Teufel 6 1. 2. 4 variiert, einen Nachhall gewissermaßen von 5 1—4. **2** Mit diesem Schlußwort wird die Sammlung der Mand. endgültig den Absichten des ganzen Buches eingeordnet. Der hier geforderte Glaube an Gott besteht in der Zuversicht, daß dem bußfertigen Christen noch einmal Buße zuteil wird. ἀπογινώσκειν geht hier natürlich auf das Schuldgefühl dieser christlichen Sünder (anders Vis. I 1 9 Sim. IX 26 4). Im Folgenden begegnen die im Gedankenkreis unseres Buches technischen Ausdrücke: προστιθέναι ἁμαρτίαις für die Christensünde s. zu Vis. V 7, αἱ λοιπαὶ ἡμέραι τῆς ζωῆς ὑμῶν für die Zeit vom Hören der Bußbotschaft an s. Vis. IV 2 5 Mand. XII 3 2, Heilung und heilen für die Vergebung s. zu Vis. I 1 9. **3** Die Gottesprädikation s. Sim. IX 23 4 findet sich auch Jac 4 12, stammt aber dort wie hier aus jüdischer Tradition s. I Reg 2 6 Mt 10 28 Lc 12 5 Mechiltha, Beschallach Abschn. Amalek 1, fol.

den und all seine Werke niederzwingen sollen. Und ich hoffe, Herr, die Gebote befolgen zu können, die du mir aufgetragen hast, wenn der Herr mir Kraft gibt.« »Du wirst sie befolgen«, schloß er, »wenn dein Herz sich rein zum Herrn erhebt, und alle werden sie befolgen, die ihr Herz von den eitlen Begierden dieser Welt reinigen, und sie werden Leben haben bei Gott.«

Gleichnisse, die er zu mir sprach:

Erstes Gleichnis.

1 Er sprach zu mir: »Ihr wißt, ihr Knechte Gottes, daß ihr in der Fremde wohnt. Denn eure Stadt ist fern von dieser Stadt. Wenn ihr nun eure Stadt kennt«, fuhr er fort, »in der ihr wohnen sollt, warum erwerbt ihr euch hier Aecker, kostbare Einrichtungen, Häuser

53b Friedmann, S. 170 der Uebersetzung von Winter und Wünsche: *fürwahr, der Ewige tötet und belebt.* **5** πρὸς κύριον s. zu καρδίαν ἔχειν πρὸς τὸν κύριον Vis. III 10 9. Die übliche Schlußformel s. zu Mand. I 2 beschließt auch diesen Epilog.

Similitudo I (in G sind die Sim. nicht durchgezählt; nach sa zu Sim. III IV, P. Oxy. zu Sim. III, Hamb und sa zu Sim. V scheint man in Aegypten spätestens von Sim. III an die um eins erhöhte Nummer gezählt zu haben, wohl weil man den Epilog von Mand. XII als Sim. I rechnete wie aeth s. zu Mand. XII Anfang. Ueber eine weitere Erhöhung der Zahl in sa s. zu Sim. V 2 1): Dem Inhalt nach unterscheidet sich der Abschnitt nicht wesentlich von den Mandata, und so hat ihn auch Antiochus Hom. 15 wie ein Mand. z. T. ausgeschrieben. Zwar ist ein Bild einheitlich durchgeführt **1—6**, aber dieses Bild entspricht geläufigen Metaphern und will einer allgemeinen Ermahnung mit pluralischer Adresse dienen, die **7—11** ausgesprochen wird. **1** Die „Knechte Gottes" sollen leben wie in der Fremde (zum Ausdruck s. Philo de conf. ling. 76 p. 416 κατῴκησαν ὡς ἐν πατρίδι, οὐχ ὡς ἐπὶ ξένης παρῴκησαν, auch Epiktet I 27 5). In dieser Anschauung mischen sich zwei Elemente: zunächst die christlich-apokalyptische Ueberzeugung, im Himmel zu Hause zu sein s. Phil 3 20 Gal 4 26 Hebr 13 14. Die negative Seite dieses Glaubens, das Gefühl der Fremdheit auf Erden, ist schon dem Selbstbewußtsein des jüdischen „Gottesvolkes" eigentümlich gewesen, zumal im Diasporajudentum. Die Christen haben aber gerade ganz anders gemeinte jüdische Wörter wie πάροικοι, παρεπίδημοι, διασπορά benutzt, um dies von der eschatologischen Hoffnung stark gesteigerte Gefühl des Fremdseins auszudrücken s. I Petr 1 1 1 17 2 11 Jac 1 1 Hebr 11 13 II Clem. 5 1. 5 und die Präskripte von I Clem., Polyc. ad Phil., Martyrium Polyc. Andrerseits kommt die stoische Unterscheidung von ἴδιον und ἀλλότριον in Betracht, nach der alle irdischen Güter wie alles andere, was nicht ἐφ' ἡμῖν steht, unter den Begriff ἀλλότριον fällt s. Epiktet III 22 38 εἰ γὰρ ἠθέλετε, εὕρετε ἂν αὐτὸ (scil. τὸ ἀγαθόν) ἐν ὑμῖν ὂν οὐδ' ἂν ἔξω ἐπλάζεσθε οὐδ' ἂν ἐζητεῖτε τὰ ἀλλότρια ὡς ἴδια, auch Epiktet Enchiridion 1 3. Mit diesen philosophischen Gedanken hat man nun im Judentum wie im Christentum die Anschauung von der Fremdheit des Frommen (oder Weisen) auf Erden gestützt s. Philo de agricult. 65 p. 310 τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε, καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ᾧ καὶ παρεπιδημεῖν οἴεται, de cherub. 120 p. 160 f. ἕκαστος γὰρ ἡμῶν ὥσπερ εἰς ξένην πόλιν ἀφῖκται τόνδε τὸν κόσμον, ἧς πρὸ

und vergängliche Wohnungen? Wer sich dergleichen in dieser Stadt 2
erwirbt, kann nicht erwarten in seine Stadt heimzukehren. Du Tor, 3
du Zweifler, du unseliger Mensch, bedenkst du nicht, daß dies alles
(dir) fremd ist und unter eines anderen Gewalt steht? Denn der Herr
dieser Stadt wird sagen: ich will nicht, daß du in meiner Stadt wohnst;
vielmehr sollst du diese Stadt verlassen, weil du nicht nach meinen

---

γενέσεως οὐ μετεῖχε, καὶ ἀφικόμενος παροικεῖ, s. auch Quaest. in Gen. III 10. Als christliches Zeugnis vgl. außer dieser Sim. vor allem Diognet 5 5 πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρὶς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη s. auch 5 9 6 8, Ps.-Clemens Hom. 15 7 οἱ δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίναντες λαβεῖν τῶν ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασιλέως ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν. Wie zumal die zweite Philo-Stelle zeigt, verbindet sich mit dieser Anschauung ganz ungesucht das Bild des fremden Staates, der πόλις, in der man ὡς ἐπὶ ξένης lebt. Die stoische Anschauung, daß die Welt die μεγαλόπολις sei (s. Philo de op. mundi 19 p. 4, de spec. leg. I 34 p. 217), hat dabei mitgewirkt. Auch für ein gedachtes oder geglaubtes Lebensideal wurde das Bild gebraucht vgl. die Platon-Karikatur Lucian Vitarum auctio 17, wo Sokrates auf die Frage ἀλλὰ τίνα βιοῖς τὸν τρόπον antwortet οἰκῶ μὲν ἐμαυτῷ τινα πόλιν ἀναπλάσας, χρῶμαι δὲ πολιτείᾳ ξένῃ (ungewöhnlich) καὶ νόμους νομίζω τοὺς ἐμούς. Dazu kommt nun auf dem Boden des religiösen Glaubens die jüdisch-christliche Vorstellung von der Gottesstadt s. den Exkurs zu Vis. III 2 4. Wenn man sich vor Augen hält, wie geläufig diese Gedanken, miteinander verbunden oder vereinzelt, durch die Literatur oder die Sprache des Lebens vermittelt, dem Verf. wahrscheinlich gewesen sind, so wird man davor bewahrt, seine eigenen Worte allzusehr mit Deutungen zu belasten s. unten zu 3. — παράταξις: lt^2, der das Wort hier ausläßt, hat in 8 *apparatus*, lt^1 dort *divitias*, hier *lautitias*. Die vorausgesetzte Bedeutung von παράταξις findet sich in anderem Zusammenhang angedeutet bei Aeschines c. Ctesiph. 1 τὴν μὲν παρασκευὴν ὁρᾶτε . . . καὶ τὴν παράταξιν, ὅση γεγένηται, Demosthenes c. Leocharem 3 p. 1081 μὴ περιιδεῖν πέντητας ἀνθρώπους . . . καταστασιασθέντας ὑπὸ παρατάξεως ἀδίκου. **2** Beide lt bezeugen, daß das erste εἰς = ἐν ist s. zu Vis. I 1 2. **3** Den Herrn dieser Stadt haben die meisten Erklärer auf den Teufel, Zahn hat ihn auf den römischen Kaiser gedeutet. Herkunft und Verbreitung der hier zusammentreffenden Bilderkreise s. zu 1 machen eine genaue Deutung weder nötig noch möglich. Wenn der Verf. auf eine solche Wert legen würde, hätte er sicher den Hermas danach fragen und den Engel darauf antworten lassen. Es mag also dem κύριος mindestens ursprünglich einfach eine rein parabolische Bedeutung zukommen. Aber freilich gibt es zu denken, daß dann nicht οἱ ἄρχοντες oder ein anderer Plural steht, und man mag das damit erklären, daß dem Verf. vielleicht die stoische Redeweise, ohne daß er es wußte, vorschwebte, die in solchem Fall von der φύσις sprach, die den schuldigen Tribut einfordert s. Philo de Abr. 257 p. 37 und dazu Wendland-Kern Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. Daß sachlich der irdische Gegenspieler Gottes für ihn der Teufel (und nicht der Kaiser) ist, ergibt sich aus Mand. XII. Auch bei den Gesetzen ist nicht mit Zahn S. 124 an den Fall zu denken, „daß der römische Kaiser durch die Forderung vollständiger Erfüllung der Staatsgesetze die Unverträglichkeit des Christentums mit der bestehenden Ordnung ans Licht bringen werde", sondern an die Lebens- und Gesellschaftsordnung dieser Welt überhaupt; der Begriff νόμος

4 Gesetzen lebst. Wenn du nun im Besitz deiner Aecker, Häuser und vieler anderer Güter von ihm ausgewiesen wirst, was willst du dann mit Acker, Haus und dem übrigen, das du dir erworben hast, machen? Denn mit Recht kann der Herr dieses Landes zu dir sagen: entweder 5 lebe nach meinen Gesetzen oder verlaß mein Land. Was willst du nun tun, der du doch unter dem Gesetz deiner Stadt stehst? Willst du wegen deiner Aecker und deiner andern Habe dein Gesetz überhaupt abschwören und dein Leben nach dem Gesetz dieser Stadt führen? Gib acht, daß es dir nicht schadet, wenn du dein Gesetz verleugnest. Denn wenn du in deine Stadt heimkehren willst, so wirst du keine Aufnahme finden, weil du das Gesetz deiner Stadt abgeschworen hast, 6 und so wirst du von dort ausgeschlossen werden. Nimm dich also in acht: erwirb dir als einer, der im fremden Lande wohnt, nicht mehr, als was du brauchst und was dir ausreicht, und sei bereit, wenn der Herr dieser Stadt dich wegen Ungehorsams gegen sein Gesetz ausweisen will, seine Stadt zu verlassen und in die deine auszuwandern, 7 um dort fröhlich und ungekränkt nach deinem Gesetz zu leben. Gebt also acht, ihr, die ihr dem Herrn dient und ihn im Herzen habt: vollbringt die Werke Gottes im Gedanken an seine Gebote und die Verheißungen, die er gegeben hat, und glaubet ihm, daß er sie erfüllen 8 wird, wenn seine Gebote beobachtet werden. Sucht also anstatt Aecker bedrängte Seelen zu gewinnen, ein jeder nach seinen Kräften, besucht Witwen und Waisen und vernachlässigt sie nicht, und verwendet euren Reichtum und all eure Habe, die ihr von Gott empfangen habt, auf

stellt sich mit dem Bilde von der πόλις ein s. die Lucian-Stelle zu 1. Es ist auch gar nicht ausgemacht, daß der Verf. hier immer oder zunächst an Zusammenstöße mit dem Staat denkt; Konflikte wie die Vis. II 3 1 Mand. III 3 beschriebenen oder die Mand. VI 2 5 VIII 3 angedeuteten liegen seinem Lebenskreise entschieden näher. Die Gefahr für die Christen besteht ja nach 4 nicht in Feigheit während der Verfolgung, sondern in allzu engem Zusammenhang mit der Welt, wie er besonders durch den Besitz bedingt ist. ποιεῖν τινά τι s. zu Mc 15 12. Auch das ἐκβάλλειν ist parabolisch zu nehmen; wenn man es mit Zahn zunächst auf Verbannung der Christen aus Rom deuten wollte, so müßte die Betonung gerade dieser einen Strafart — unter Uebergehung der Todesstrafe! — auffallen. δικαίως bezeichnet also nicht „das Naturrecht der Weltmacht", sondern die Richtigkeit der Alternative: paktiere mit der Welt oder trenne dich von ihr. Das erste aber bedeutet nach 5 die himmlische Heimat verleugnen. Zu dem Dativ nach πορεύεσθαι s. Blaß-Debrunner[4] § 198 5. 6 αὐτάρκεια s. zu Mand. VI 2 3. ἐν für εἰς s. Blaß-Debrunner[4] § 218. Mit 7 beginnt der Schluß, der den Inhalt des Bildes in eine allgemeine Mahnung an die Christen umsetzt. Der hier geforderte Glaube ist Mand. XII 6 2 näher beschrieben s. z. St. 8 Vgl. die noch speziellere Anweisung Sim. V 3 7. Ueber die Witwen- und Waisenfürsorge s. zu Mand. VIII 10. Unsere Stelle ist nur verständlich, wenn es in der Gemeinde Besitzende gab, bei denen solche Mahnungen Sinn hatten. Vgl. Clemens Alexandrinus Quis dives salvetur 34 1 f. σεαυτῷ κατάλεξον στρατὸν ἄοπλον, ἀπόλεμον . . . γέροντας θεοσεβεῖς, ὀρφανοὺς θεοφιλεῖς, χήρας πραότητι ὡπλισμένας, ἄνδρας ἀγάπῃ κεκοσμημένους· τοιούτους κτῆσαι τῷ σῷ πλούτῳ

Aecker und Häuser von solcher Art! Denn dazu hat euch der Herr 9
reich gemacht, daß ihr ihm diesen Dienst ausrichtet. Viel besser ist
es doch, solche Aecker, Güter und Häuser zu gewinnen, die du in
deiner Stadt wiederfinden wirst, wenn du dahin zurückkehrst. Eine 10
solche Verschwendung ist gut und heilig, und hat weder Leid noch
Furcht im Gefolge, sondern (nur) Freude. An der Verschwendung der
Heiden aber beteiligt euch nicht; das schadet euch Knechten Gottes
nur. Treibt Verschwendung auf eure Art, an der ihr Freude haben 11
könnt! Und treibt nicht Falschmünzerei, rührt nicht an fremdes Gut
oder begehrt es; denn böse ist es nach Fremdem begehren. Tue dein
eigen Werk, so wirst du gerettet werden.«

Zweites Gleichnis.

Ich wanderte draußen auf dem Lande und wurde auf eine Ulme 1
und einen Weinstock aufmerksam. Als ich nun über sie und ihre
Früchte nachdachte, da erschien mir der Hirt und sprach zu mir:
»Was für Gedanken machst du dir über die Ulme und den Weinstock?«
»Ich bedenke, Herr«, gab ich zur Antwort, »wie vortrefflich sie zu

καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ δορυφόρους, ὧν στρατηγεῖ θεός . . . Die Beziehung des abschließenden Relativsatzes scheint auf den ersten Blick zweifelhaft; da aber die Aecker und Häuser im übertragenen Sinn nach ▪ noch nicht erworben sind, können sie auch noch nicht von den Christen aus Gottes Hand empfangen sein — also bezieht sich ἃς ἐλάβετε auf irdischen Besitz s. lt² *quia propterea haec accepistis a deo.* Vgl. Sim. II 7, den Exkurs zu II 5 und zu Mand. II 4. 6. In **9—10** gefällt sich der Verf. darin, Ausdrücke, die sich sonst auf Reichtum und Luxus beziehen, in uneigentlicher Bedeutung zu gebrauchen. Bei λύπην μὴ ἔχουσα kann man fragen, ob auch hier die Vorstellung von der λύπη als Laster durchblicke s. zu Mand. X 1 1; aber die Parallele φόβον weist doch wohl darauf, daß nur an schlimme Folgen des Luxus zu denken ist. διακονία: s. den Exkurs zu Sim. II 5. **11** Wohl aus irgendeinem anderen Zusammenhang werden zum Schluß noch drei Warnungen angefügt, die zu speziell sind, als daß sie aus dem Hauptgedanken von Sim. I abgeleitet werden könnten. Vielleicht stammen sie aus einer Ausführung zum Verbot des Diebstahls oder der Begierde, und standen mit Gedanken über die wahre und falsche πολυτέλεια in einer so engen Verbindung, daß die Verwertung jener Gedanken durch Hermas Sim. I auch die Uebernahme dieser Verbote mit sich brachte. Der letzte Satz ist in diesem Zusammenhang zu verstehen s. die Uebers., lt¹ hat allerdings *concupisce tuum opus.*

Similitudo II enthält in **1—4** das Gleichnis von Ulme und Weinstock, in **5—7** die Anwendung auf den Reichen und den Armen, in **8—10** ein Nachwort, das dem Ganzen trotz des Fehlens der üblichen Schlußformel den Charakter eines Gebots verleiht. In **1** wird die Pointe des Gleichnisses sehr deutlich ausgedrückt: Ulme und Weinstock sind passende Ergänzungen zueinander. Bilder solcher Ergänzungen scheint die stoische Philosophie mit einer gewissen Vorliebe aufgesucht zu haben s. das Bild vom Leib zu I Cor 12 12, ferner zu I Clem. 37 4 f. und die grundsätzliche Anschauung M. Aurel. VII 9 πάντα ἀλλήλοις ἐπιπλέκεται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερὰ καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ. Der Christ wendet den kosmischen Optimismus des Stoikers ins Ekklesiastische s. Rm 12 5 ff. I Cor 12 12 ff. Die Wahl des

2 einander passen.« »Diese beiden Gewächse«, sprach er, »stellen für die Knechte Gottes ein Bild dar.« »Das möchte ich wissen«, sagte ich, 3 inwiefern die beiden Gewächse, von denen du sprichst, ein Bild abgeben.« Darauf er: »Siehst du die Ulme und den Weinstock?« »Jawohl, 3 Herr«, sagte ich. »Dieser Weinstock«, sagte er, »bringt Frucht, die Ulme aber ist ein unfruchtbarer Baum. Aber wenn der Weinstock sich nicht an der Ulme emporrankt, kann er nicht viel Frucht bringen, da er dann am Boden hinkriecht, und die Frucht, die er dann bringt, ist faulig, weil sie nicht an der Ulme hängen kann. Wenn nun der Weinstock an der Ulme emporklettert, bringt er von sich aus und von 4 der Ulme her Frucht. Du siehst also, daß die Ulme viel Frucht trägt, nicht etwa weniger als der Weinstock, sondern eher noch mehr.« »Inwiefern noch mehr, Herr?« fragte ich. »Weil der Weinstock«, antwortete er, »viele gute Frucht bringt, nur wenn er an der Ulme hängt, wenn er aber am Boden kriecht, faulige und geringe Frucht gibt. — Dies Gleichnis zielt auf die Knechte Gottes ab, auf den 5 Armen und den Reichen.« »Inwiefern, Herr?« fragte ich, »erkläre es mir«. »Höre«, sprach er. »Der Reiche hat viele Güter, ist aber in den Augen des Herrn ein Armer, da er von den Sorgen des Reichtums abgelenkt wird. Und sehr selten nur übt er sich im Dank- und Bittgebet zum Herrn, und wenn er es tut, so ist (sein Gebet) kurz, schwach und ohne heilige (?) Kraft. Wenn sich nun der Reiche auf den Armen verläßt und ihm das zum Leben Notwendige darbietet, so glaubt er seinen Lohn bei Gott zu finden, wenn er für den Armen tätig ist. Denn der Arme ist reich in Bitt- und Dankgebet, und sein Gebet hat bei Gott große Kraft. So unterstützt der Reiche den Armen in allem,

---

Bildes ist in Italien sehr naheliegend und kann ebenso aus der Anschauung wie aus der Literatur stammen s. Horatius epist. I 16 8 *amicta vitibus ulmo* Quintilian VIII 3 8. ἀγρός ohne Possessivum geht nicht auf den Acker des Hermas, sondern wie Mc 15 21 auf das „Land“. In **2** fällt auf, daß die letzten beiden Sätze klingen, als wären sie der Anfang des Abschnitts. Aber dieses Frage- und Antwortspiel gehört zu den festen Elementen des Visionstils und schließt keineswegs aus, daß die Objekte des Sehens vorher schon genannt sind s. Sim. III 1 IV 1 Amos 7 7 f. 8 1 f. **3** Von Fruchtlosigkeit der Ulme wird mit Beziehung auf den Nutzen für die Menschen geredet; es entspricht derselben naiven Einstellung, wenn die Frucht des Weinstocks auch mit von der Ulme abgeleitet wird, weil der Weinstock die Ulme braucht, um gute Frucht zu bringen. πολύ gehört zu καρποφορῆσαι (so auch beide lat aeth), nicht zu ἐρριμμένη. **4** Der etwas übersteigerte Gedanke, daß die Ulme indirekt sogar noch mehr Frucht bringe, ist wohl nur mit Rücksicht auf die Deutung herausgearbeitet und soll den Reichen zum Trost dienen. **5** Zu lesen ist χρήματα ohne πολλά, da dies in P. Oxy. lt 1. 2 fehlt. Der Reiche ist offenbar der religiös fruchtlose, also der Ulme vergleichbar; seine religiöse Unterlegenheit wird mit περισπᾶσθαι begründet; es ist das philosophische Wort für das Abgezogenwerden durch die äußeren Dinge des Lebens s. Epiktet IV 1 159 ἀνδρὸς . . μήτε γυναῖκα ἔχοντος μήτε τέκνα μήτε πατρίδα ἢ φίλους ἢ συγγενεῖς, ὑφ' ὧν κάμπτεσθαι καὶ περισπᾶσθαι ἠδύνατο

vgl. noch Marc. Aurel. II 7 1 IV 3 7 VI 22 VIII 1 4, außerdem Test. Gad 7 6 zit. am Anfang des folgenden Exkurses. Die Minderwertigkeit des Reichen zeigt sich in der Spärlichkeit von Dank- und Bittgebet s. unten zu II 7 und über die Bedeutung von ἐξομολόγησις zu Mand. X 3 2. Auch hat dieses seltene Gebet keine rechte Kraft (weil es von einem religiös Schwachen ausgeht) — das ist der Sinn der drei Bestimmungen nach ἣν ἔχει. Deren letzte ist allerdings textkritisch unsicher: lt^1 aeth haben nur ‚keine Kraft'; sinnvoller ist lt^2 *nullamque vim apud dominum habentem*, völlig sinnlos G καὶ ἀνοῦ (= ἀνθρώπου) μὴ ἔχουσαν δύναμιν. Nach G konjizierte Tischendorf ἄνω. Aufklärung ermöglicht P. Oxy. mit α . . ην; das ist wohl als ἀγνήν zu lesen. Im folgenden bietet G ἀναπλῆ: als Konjektur ist vorgeschlagen ἀναπνῇ oder ἀναφθῇ von Hilgenfeld, δαπανῇ von Harnack, ἀναβῇ von Hollenberg, dem die letzten Herausgeber gefolgt sind. Aber bei der Uebersetzung „wenn nun der Reiche sich an dem Armen emporrankt" (Weinel), wird das Bild verdorben, denn nun müßte auf einmal der Reiche dem Weinstock gleichen. Wieder hilft P. Oxy. mit ἐπαναπαῇ; das Wort hat dann keinerlei Bildbedeutung (also nicht: ausruhen wie der Weinstock), sondern heißt ‚vertrauen auf' wie Micha 3 11 I Macc 8 12 Rm 2 17; und diese Lesart wird durch lt^2 *reficitur* (aber Subj. *pauper*) und aeth *innixus fuerit dives* bestätigt. Im folgenden bietet P. Oxy. wohl mit Recht πιστεύει (G πιστεύων, aber lt^2 *credet*) und ἐάν (nach ὅτι) mit flgd. ἐργάσηται (G ὅ, aber lt^2 aeth *si*; ἐργάζεσθαι εἰς τ. π. ohne Acc. Obj. begegnet auch unten in 7). Die religiöse Ueberlegenheit des Armen zeigt sich in der Kraft seines Gebetes s. auch II 7.

Reiche und Arme bei Hermas. Es ist die Stelle unseres Buches, an der sein Christentum am meisten als Armenfrömmigkeit erscheint, und man an die Gesinnung erinnert wird, der Formung und Fassung mancher Jesussprüche bei Lc sowie wichtige Gedanken des Jac entstammen (s. 1 9—11 2 1 ff. 5 1 ff.) vgl. auch Test. Gad 7 6 ὁ γὰρ πένης, ἐὰν ἀφθόνως ἐπὶ πᾶσι κυρίῳ εὐαρεστῇ, οὗτος ὑπὲρ πάντας πλουτεῖ, ὅτι οὐκ ἔχει τὸν περισπασμὸν τῶν ματαίων ἀνθρώπων. Aber es handelt sich doch nur um ein Nachklingen des alten jüdisch-urchristlichen Armenpathos (s. MDibelius Der Brief des Jakobus S. 37—44). Denn für Hermas liegt die Frage ganz anders als etwa für Jac, weil er selbst von den Problemen des Besitzes gedrückt wird s. Vis. II 3 1 III 6 7 Mand. III 3, und weil die Gemeinden in seiner Umgebung offenbar viel mehr Reiche einschließen als die in der Umwelt des Jac vgl. Vis. III 6 5—7 Sim. VIII 8. 9 IX 20. 30 4 ff. So sehr also die Mahnungen Vis. III 9 5 ff. äußerlich denen von Jac 5 1 ff. ähneln, so besteht doch zwischen beiden Texten ein großer Unterschied: die im Jac wollen wie das ganze Schriftstück die Unverträglichkeit von Reichtum und christlicher Gesinnung dartun, die Reichen also der Gemeinde fernhalten, Hermas dagegen steht vor der Tatsache, daß sich viele Besitzende in der Gemeinde befinden und daß sich daraus bereits Unzuträglichkeiten ergeben haben; er muß diese Reichen darum in Vis. III 9 5 ff. warnen s. auch zu Mand. VIII 10 am Ende. Da Hermas aber noch ein lebendiges Empfinden für die überlieferte religiöse Vorzugsstellung des Armen hat, so ergibt sich eine eigentümliche Problematik. H. wird ihrer Herr, indem er eine Ausgleichstheorie verwendet, wie sie Paulus auf anderem Gebiete I Cor 9 11 vorträgt; der Reiche soll den Armen mit irdischem Gut unterstützen, der Arme den Reichen dafür mit Gebet. In ähnlicher Weise ist die gegenseitige Ergänzung auch I Clem. 38 2 gefordert, doch hat Hermas hier in Sim. II (s. aber Sim. I 8 f.) die Hilfsbedürftigkeit des Reichen infolge von dessen religiöser Unterlegenheit viel stärker empfunden, und gerade dafür ist das von ihm verwendete Gleichnis eine recht passende Illustration. Spätere, bei denen jene Empfindung fehlt, haben das Problem leichter bewältigt s. bei Clemens Alex. Quis dives salvetur 11 3 die Entrüstung über die Möglichkeit,

6 ohne zu zaudern, und der vom Reichen unterstützte Arme betet zu Gott, wenn er ihm dankt, zugleich für den, der ihn beschenkt. Und jener gibt sich außerdem noch besondere Mühe (?) um den Armen, damit er ungestört bleibe bei seinem Gebet (?); denn er weiß, daß des 7 Armen Gebet als angenehm und reich in den Augen Gottes gilt. So sind also beide tätig; der Arme betätigt sich im Beten, worin er reich ist; das hat er vom Herrn empfangen und das gibt er dem Herrn, der's ihm verlieh, wieder. Und ebenso verschenkt der Reiche den

daß Armsein allein einen Vorzug gäbe und vgl. dann 34 2 f. 35 1 die ohne Bild vorgetragene Ausgleichstheorie. Trotzdem ist Sim. II in der Kirche gern zitiert oder anspielungsweise verwendet worden s. die Anm. von Funk. — Den Ausweg aus allen Schwierigkeiten und Gefahren, die das Eindringen des Reichtums in die Gemeinden mit sich bringt, sieht Hermas in der rechten Verwendung des Besitzes. Da das Urchristentum nicht aktivistisch, sondern apokalyptisch-jenseitig gestimmt war, so hatte die kommunistische Lösung dieser Schwierigkeit in den großen Gemeinden nie in Betracht kommen können. Nicht Vergesellschaftung, sondern freiwillige Hingabe des Besitzes im Almosen ist die Lösung, die das Urchristentum für das Reichtumsproblem fand. Und zwar alsbald mit den Konsequenzen des jüdischen Gedankens vom Almosen als frommer Uebung: nicht nach dem Beschenkten und seiner Würdigkeit zu fragen, sondern nur nach dem Werk und seinem Wert. So erklärt sich die Wertordnung II Clem. 16 4 s. z. St. u. zu Hermas Sim. V 3 7. Im „Hirten" ist weiter an Mand. II 6 zu erinnern; auch ἀδιστάκτως an unserer Stelle geht wohl hauptsächlich auf ein Schwanken in bezug auf die beschenkte Person s. Barn. 19 11 Did. 4 7. So wird das Almosen unten in II 7 als Frucht des συνιέναι ἐπὶ τῷ πλούτῳ angesehen und dort wie Mand. II 6 Sim. I 9 s. auch Vis. III 9 2 als der Dienst, den der Reiche Gott zu leisten schuldig ist, der ihm aber auch Lohn bei Gott bringt; der Verdienst- und Lohngedanke trägt ja all diese Ausführungen des Hermas. So hat wie auch sonst bei der Entstehung der christlichen Ethik das Judentum dem „Frühkatholizismus" die Mittel geliefert, Probleme zu lösen, die diesem von der Entwicklung des Christentums in die Welt hinein gestellt waren.

ἀδιστάκτως s. den Exkurs. **6** Da ἐντυγχάνειν τινι ‚jemanden bittend angehen' heißt s. zu Rm 11 2, so ist der Text von P. Oxy. sprachlich wie sachlich vorzuziehen ἐντυγχάνει τῷ θεῷ εὐχαριστῶν αὐτῷ und der Sinn ist: das Dankgebet des Armen an Gott wird von selbst zu einem Gebet für den Reichen (lies mit P. Oxy. ὑπέρ gegen περί G). Das schwierige ἔτι ἐπισπουδάζει G erklärt sich durch Verschreibung aus dem Text ἔτι καὶ ἔτι σπουδάζει, den P. Oxy. allerdings nur indirekt bezeugt mit dem offenbar aufgefüllten, sehr unwahrscheinlichen Wortlaut ἔτι καὶ ἔτι ἐπισπουδάζει. Wenn der überlieferte Text richtig ist (s. aber beide lt *ne quid ei desit in omni vita sua*), dann muß ἀδιάλειπτος hier wohl weniger „ununterbrochen" als „unvernachlässigt" bedeuten. Wahrscheinlicher dünkt mich nach dem Folgenden, daß hinter ἐν τῇ ζωῇ etwas anderes, nämlich ἐντεύξει, als ursprünglicher Wortlaut verborgen und ἐν τῇ ἐντεύξει zu konjizieren ist (auch P. Oxy. hat vorher in II 5, P. Oxy. Zl. 13 εν τη ξει geschrieben und εντευ über ξει hineinkorrigiert!). Auch der Zusammenhang mit dem folgenden Satz wird erst durch diese Emendation hergestellt. **7** Durch ἣν ἔλαβεν κτλ. wird die all diesen Ausführungen über das Gebet des Armen zugrunde liegende Vorstellung ganz deutlich gemacht. Es handelt sich um den zu Mand. X 3 2 untersuchten Gedanken, daß Gott oder der Geist es ist, der betet. Dann ist die Fähigkeit zum Beten etwas, was der Mensch empfängt, das Ge-

Reichtum, den er vom Herrn empfangen hat, ohne Zaudern an den Armen. Auch das ist ein Werk, groß und angenehm vor Gott, weil er bei seinem Reichtum einsichtig geworden ist, sich mit den Gaben des Herrn für den Armen betätigt und seinen Dienst recht ausgerichtet hat. In den Augen der Menschen scheint nun die Ulme unfruchtbar zu 8
sein, denn sie wissen nicht und merken auch nicht, daß die Ulme ja, wenn Trockenheit eintritt, mit ihrem eigenen Saft den Weinstock nährt, und der Weinstock, der nun ohne Unterlaß Feuchtigkeit hat, doppelt reiche Frucht trägt, für sich und für die Ulme. So kommen auch die Armen, wenn sie für die Reichen zum Herrn beten, dem Reichtum jener zu Hilfe, und die Reichen wiederum, die den Armen das Nötige darbieten, kommen deren Seelen zu Hilfe. So haben beide Anteil am 9
gerechten Werk. Wer solches tut, wird nicht von Gott verlassen werden, sondern wird in die Bücher der zum Leben Gelangten eingetragen werden. Selig sind, die Besitz haben und die Einsicht gewinnen, daß 10
ihr Reichtum vom Herrn stammt. Denn wer diese Einsicht gewinnt, ist imstande einen Dienst zu leisten.«

Drittes Gleichnis.

Er zeigte mir viele Bäume, die keine Blätter hatten, sondern mir 1
verdorrt zu sein schienen; denn sie sahen einander gleich. Und er

bet selbst aber ist eine Rückgabe der also verliehenen Gnade an Gott. Was man bei Paulus nur als Voraussetzung erschließen kann s. zu I Thess 3 9, wird hier deutlich ausgesprochen: wie der Reiche seinen Reichtum vom Herrn empfangen hat, so der Arme seine Gebetskraft. Auch die II 6 vorausgesetzte Vorstellung, daß die empfangene Wohltat sich beim Armen zwangsläufig in Dankgebet umsetzt, gehört hierhin: an Stelle der Gnade ist die letztlich auch von Gott ausgehende durch den Reichen vermittelte Gabe getreten s. Sim. V 3 7 und Aboth de R. Nathan 38 (S. 132 der Uebers. v. Pollak), wo R. Simon b. Gamliel von den Armen sagt: *Diese erhielten bei mir stets Speise und Trank und dankten dem Ewigen.* Zu ἀδιστάκτως und διακονία (laut P. Oxy. P. Berol. lt^2 ohne τοῦ κυρίου G und ταύτην sa; die Urheber der Zusätze verkannten die technische Bedeutung von διακονία) s. den vorigen Exkurs. In **8—10** wird das Gleichnis in bekannter Weise s. den Exkurs zu Vis. III 2 4 weitergesponnen: eine Ausführung mit der Tendenz von II 4, die Reichen über ihre scheinbare Nutzlosigkeit zu trösten, klingt in eine Darstellung der gegenseitigen Hilfe von Arm und Reich aus; von beiden wird mit Absicht dasselbe Verbum πληροφορεῖν ausgesagt s. d. Uebs. Zu ψυχή s. zu Sim. V 3 7. Mit dem zweiten Satz in **9** beginnt die abschließende Mahnung; zum Hinweis auf die Bücher der Lebendigen s. Vis. I 3 2. Am Schluß von **10**, der in G überhaupt fehlt, hat man die Wahl zwischen διακονῆσαί τι P. Berol. lt^1 und διακ. τι ἀγαθόν P. Oxy. lt^2 aeth, wohl auch sa. Wenn man berücksichtigt, daß absolutes διακονεῖν in diesem Zusammenhang technisch ist ebenso wie διακονία s. Mand. II 6 Sim. I 9 und daß Mißverständnis dieses absoluten Gebrauchs auch Sim. II 7 Ende zu einer Variante geführt hat s. oben, so wird man für die kürzere Form entscheiden.

Similitudo III: Das Gleichnis von den winterlichen Bäumen ist eigentlich nur die erste Hälfte eines Gleichnisses, dessen ab-

sprach zu mir: »Siehst du diese Bäume?« Ich antwortete: »Ja, Herr, sie sind alle gleich verdorrt.« Er erwiderte: »Diese Bäume, die du
2 siehst, bedeuten die Bewohner dieser Welt.« »Herr«, sagte ich, »warum sind sie alle gleich verdorrt?« Er antwortete: »Weil weder die Gerechten noch die Sünder in dieser Welt erkennbar sind, sondern einander gleichen. Denn diese Welt bedeutet für die Gerechten Winterszeit; und sie werden nicht erkennbar, weil sie unter den Sündern
3 wohnen. Denn wie im Winter die Bäume, die ihre Blätter verloren haben, einander gleichen und nicht erkennbar wird, welche verdorrt und welche lebenskräftig sind, so werden auch in dieser Welt Gerechte und Sünder nicht erkennbar, sondern sie gleichen einander alle.«

Viertes Gleichnis.

1 Wiederum zeigte er mir viele Bäume, von denen die einen grünten, die andern verdorrt waren, und sagte zu mir: »Siehst du diese Bäume?« »Ja, Herr«, antwortete ich, »die einen grünen, die andern sind verdorrt«.
2 »Diese grünenden Bäume«, sprach er, »sind die Gerechten, die in der kommenden Welt wohnen sollen; denn die kommende Welt bedeutet für die Gerechten Sommer, für die Sünder aber Winterszeit. Wenn nun die Gnade des Herrn aufleuchten wird, dann werden erkennbar

schließender Hauptteil in Sim. IV nachfolgt. Hier wird in **1** das Bild des dürren Waldes gezeichnet (zum Dialogstil s. zu Sim. II 2) und seine Anwendung genannt. In **2** beginnt die etwas wortreiche Deutung. Man beachte, daß mit den Worten τοῖς δικαίοις χειμών schon ein besonderer Nebensinn von χειμών angedeutet wird, der erst Sim. IV 2 zur Geltung gelangt: während dieser Aeon für alle — nicht nur für die Gerechten — Winter ist, sofern man Dürre und Lebendige nicht unterscheiden kann, ist er für die Gerechten in besonderem Sinne „Winter" d. h. böse Zeit. Die Ausführung in **3** ist dann wieder rein parabolisch. Diese Deutung, deren Grundgedanke an Jesu Unkrautgleichnis Mt 13 24—30 erinnert, ist so ungesucht und — abgesehen von jenem Doppelsinn — so streng pointiert, daß wir Grund zu der Annahme haben, dieses Gleichnis sei — im Gegensatz zu anderen Bildern bei Hermas — für diesen Zweck entworfen. In dem Vergleich der beiden Aeonen (s. Vis. IV 3 5) mit den Jahreszeiten liegt für die Christen ein Trost: der eine, unerwünschte Zustand muß doch einmal dem andern, ersehnten weichen. Nach οὕτως ist mit lt sa καί zu lesen (Bihlmeyer).

Similitudo IV: Das Gleichnis von den sommerlichen Bäumen ist die Fortsetzung und das Hauptstück der Gleichniskomposition Sim. III IV. **1—4** enthält das, was dem Gegenstück Sim. III entspricht, in **5—8** folgt eine Mahnung, die auch dieser Sim. den Charakter eines Gebots verleiht. Zu **1** s. zu Sim. II 2. **2** Das tertium comparationis besteht darin, daß die Guten und Bösen im künftigen Aeon erkennbar sind, wie grüne und dürre Bäume im Sommer. Der zu Sim. III 2 besprochene Nebensinn aber veranlaßt den Verf. hier, gleichniswidrig zu sagen, daß der künftige Aeon nur für die Gerechten „Sommer" sei d. h. gute Zeit, für die Sünder aber „Winter" d. h. die Zeit der Strafe. Die Ausführung dieses Gedankens folgt in 4. In dem ὅταν-Satz ist christliche Kultsprache zu erkennen; nur so erklärt sich das ganz unvermittelt auftretende religiöse Pathos. Dieses christliche Pathos ist hier wie sonst oft von der religiösen Sprache

werden, die dem Herrn dienen, und zwar vor aller Augen; denn wie 3
im Sommer die Früchte eines jeden Baumes zum Vorschein kommen,
und man erkennen kann, welcher Art sie sind, so werden auch die
Früchte der Gerechten in jener Welt offenbar werden, und man wird
erkennen, wie sie alle dann blühen werden. Die Heiden und Sünder 4
aber, die du hier als verdorrte Bäume geschaut hast, werden sich in
jener Welt als verdorrt und fruchtlos erweisen und wie Holz verbrannt
werden; und es wird sich zeigen, daß ihr Tun während ihres Lebens
böse war. Und zwar werden die Sünder verbrannt werden, weil sie
nicht Buße taten nach ihrer Sünde, und die Heiden, weil sie ihren
Schöpfer nicht erkannten. Bringe du nun Frucht, damit deine Frucht 5
in jener Sommerszeit offenbar werde. Laß die vielen Geschäfte, so
wirst du dich niemals vergehen. Denn die Vielgeschäftigen tun auch
viel Sünde, da sie von ihren Geschäften abgelenkt werden und ihrem

des Hellenismus beeinflußt; ἐπιλάμπειν scheint geradezu technisch für das „Aufleuchten" des göttlich verehrten Herrschers gewesen zu sein s. Dittenberger Syll. II^2 376 31 ff. ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων ... νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν, Or. inscr. II 669 7 παρὰ τοῦ ἐπιλάμψαντος ἡμεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους εὐεργέτου Σεβαστοῦ Αὐτοκράτορος Γάλβα Sylloge II^2 420 22 ff. ἐφ' ὧν ἱερωμένων καὶ ἡ θειότης τοῦ δεσπότου ἡμῶν, τοῦ ἀηττήτου Σεβαστοῦ Ἰοβίου Μαξιμίνου ἐν τῇ πα[τρ]ίδι ἐπέλαμψεν. Vielleicht folgt auch die LXX-Wiedergabe von Js 4 2 schon diesem Sprachgebrauch. Daß an unserer Stelle nicht Gott selbst, sondern sein Erbarmen „aufleuchtet", ist zu beurteilen wie Tit 2 11 3 4 s. den Exkurs zu Tit 2 14. Da Gottes Wesen „Licht" ist (s. Wetter, Phos 7 ff. 46 ff.), so können auch seine einzelnen Kundmachungen als Lichtwirkung gewertet werden s. I Cor 4 6. Daß aber die ganze Wendung übernommen und nicht für diesen Zusammenhang gestaltet ist, zeigt sich auch darin, daß im Folgenden kein Bezug auf die Vorstellung vom Leuchten genommen wird; denn φανερωθήσονται ist nicht etwa doppelsinnig, so daß es auch „strahlen" hieße; sonst müßte das Wort von φαίνονται Sim. III 2. 3 besser unterschieden werden. Wenn φανεροῦσθαι also hier „offenbar werden" bedeutet, ist die Versicherung πάντες φανερωθήσονται zwecklos; man hat wohl nach lt^1 *omnibus* (aber Variante *omnes*) *perspicui erunt*, lt^2 *omnibus palam fient*, aeth *omnes cognoscent eos* πᾶσιν zu lesen. In den letzten Worten von **3** wird der zu Sim. III 2 und oben zu 2 besprochene Nebensinn wieder aufgenommen: mit völliger Preisgabe des Gleichnisses: in jenem Aeon werden nicht nur die Früchte der Gerechten erkennbar, sondern diese selbst „blühen" auch. **4** Nun wird dieser Nebensinn weiter ausgeführt: die Heiden und Sünder erscheinen nicht nur als das, was sie sind, sondern werden auch verbrannt. Danach klappt die abermalige Versicherung φανεροὶ ἔσο[νται], wie sie G bietet (P. Berol. fällt hier aus), unleidlich nach. Mit lt^1 *palam fiet* ist wohl φανερὸν ἔσται zu lesen und der folgende ὅτι-Satz anzuschließen. Bei der Erwähnung der Sünder tritt der Bußgedanke hervor — vielleicht ist das der Zweck der ganzen Ausmalung. **5** Die hier beginnende persönliche Mahnung hat zum Gegenstand eine Warnung vor Vielgeschäftigkeit, wie sie nach Sim. II 5 (s. dort z. St. auch über περισπᾶσθαι) aber auch nach Vis. II 3 1 III 11 3 Mand. III 3 X 1 4 f. wohl verständlich ist vgl. auch zu Sim. VI 3 5, wie sie aber auch bei Philosophen begegnet s. Marc. Aurel. III 5 1 μήτε πολυρρήμων μήτε πολυπράγμων ἔσο. Gegenüber der Lesart διαμαρτῆς G hat P. Berol.

6 Herrn nicht dienen können. Wie vermag so einer«, fuhr er fort, »vom Herrn etwas mit Erfolg zu erbitten, da er dem Herrn nicht dient? Die ihm dienen, werden empfangen, was sie erbaten; die dem Herrn 7 aber nicht dienen, werden auch nichts empfangen. Wenn einer aber nur ein Geschäft betreibt, dann vermag er auch dem Herrn zu dienen. Denn seine Seele wird nicht zum Abirren vom Herrn verleitet, sondern er wird ihm mit reiner Seele dienen. Wenn du so handelst, kannst du Frucht bringen für die kommende Welt; und jeder, der so handelt, wird Frucht bringen.«

Fünftes Gleichnis.

1 Ich hielt Fasten und saß auf einem Berge. Als ich da dem Herrn dankte für alles, was er an mir getan, sah ich den Hirten bei mir sitzen und er fragte: »Warum bist du schon so früh hierher gekom- 2 men?« Ich antwortete: »Herr, weil ich einen Posten habe.« Darauf er: »Was heißt das, einen Posten?« »Herr, ich faste«, sagte ich. »Er fragte wieder: »Was ist das für ein Fasten, das ihr haltet?« »Ich faste,

mit διαμαρτήσεις wohl recht s. Mand. IV 1 1. Die Warnung vor Vielgeschäftigkeit wird nun nach zwei Richtungen hin ergänzt: in **6** zunächst durch den Hinweis auf die Erfolglosigkeit des Gebets bei solchen Menschen (s. zu Mand. IX 4); in **7** wird sodann durch eine Konzession die Meinung des Verbots richtig gestellt: ein Geschäft verträgt sich mit dem Christentum. Denn unter πρᾶξις ist hier wie in 5 offenbar nicht das Werk, sondern der Beruf als Beziehung zur Welt gemeint. Und so beleuchtet diese Konzession die Stellung des Hermas zur Welt aufs deutlichste. Sie aus den Gemeinden völlig auszuschließen geht nicht mehr an s. auch den Exkurs zu Sim. II 5. Ein Stück Welt ist erlaubt, aber keine allzuenge Verstrickung in ihre Angelegenheiten; Kaufmann darf der Christ sein, aber möglichst ein kleiner Kaufmann! διάνοια steht hier wie sonst höchstens noch Mand. XI 1 von dem Organ des religiösen Lebens, also der Seele nach unserem religiösen Sprachgebrauch vgl. Philo, der de spec. leg. III 2 p. 299 τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, III 6 p. 300 aber τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς sagt. 8 Man beachte die verallgemeinernde Schlußformel, die an die Mandata erinnert s. zu Mand. II 7.

Similitudo V: Das Gleichnis vom Sklaven und seine Deutungen. Ueber die Komposition des Ganzen vgl. den Exkurs nach 2 11. **I 1** Der erste Satz heißt im Hamb. (s. Einl. Nr. 1) νηστεύοντός μου καὶ καθημένου εἰς ὄρος τι εὐχαριστῶν. Diese Konstruktion ist bei Hermas mehrfach zu belegen s. zu Vis. I 1 3; dann wird der G-Text, der in den Ausgaben steht, auf Glättung beruhen. Das Dankgebet ist wie Vis. II 1 2 ein an die frühere Situation anknüpfendes Versenkungsgebet s. zu Vis. I 1 3. Während der visionäre Zug im Auftreten des Hirten im ganzen Buch der Mand. stark zurücktrat, läßt ihn Sim. II 1 in geringem Maße, unsere Stelle aber deutlich erkennen. στατίων ist eines der lateinischen Lehnwörter in unserem Buch s. zu Vis. III 1 4. Es bezeichnet in der amtlichen Sprache des Hellenismus eigentlich einen Posten militärischer Art (P. Rylands 78 23), oder von Flußwächtern (Wilcken Gr. Ostraka I 294), auch den Ort einer Steuerbehörde (BGU I 326 II 10, anderes s. Hahn Rom u. Romanismus im griech.-röm. Osten 227). Unsere Stelle zeigt deutlich den Uebergang von dem militärischen Terminus zum kirchlichen für „Fasten“ (Tertullian de ieiun. 13, de orat. 19, de fuga 1, ad uxor. II 4). 2 Das Fasten, hier schon alte Ge-

Herr«, sagte ich, »so wie ich es gewohnt bin.« Er sprach: »Ihr wißt 3
nicht, wie man Gott Fasten feiert, noch ist dies unnütze Fasten, das
ihr da haltet, ein echtes Fasten.« »Warum sagst du das, Herr?« fragte
ich. »Ich sage«, gab er zur Antwort, »daß dies kein Fasten ist, was ihr
Fasten heißt. Aber ich will dich lehren, was ein vollgültiges und dem
Herrn wohlgefälliges Fasten ist.« »Ja, Herr«, sagte ich, »du wirst
mich glücklich machen, wenn ich das Gott wohlgefällige Fasten kenne.«
»Höre«, sprach er. »Gott will dieses törichte Fasten nicht. Denn wenn 4
du Gott auf solche Weise Fasten feierst, schaffst du doch nichts für die
Gerechtigkeit. Vielmehr ein solches Fasten sollst du Gott halten: tue 5
nichts Böses in deinem Leben, sondern diene dem Herrn mit reinem
Herzen. Halte seine Gebote, wandle nach seinen Vorschriften und laß
keine böse Begierde in dein Herz kommen. Glaube Gott, daß du bei
ihm Leben haben wirst, wenn du dies tust, ihn fürchtest und dich
jedes Bösen enthältst. Und wenn du dies tust, so hältst du ein hohes

---

wohnheit der Christen, ist bereits vor Abfassung des Mc-Ev. in christlichen Gemeinden üblich geworden s. zu Mc 2 19. Im „Hirten" begegnet es Vis. III 1 2 als Vorbereitung der Ekstase und in ähnlichem Zusammenhang Vis. II 2 1 III 10 6. 7 als eine Art Beschwörungsmittel gegenüber Gott, endlich an unserer Stelle als gewohnte Uebung, die vielleicht noch nicht sehr häufig, aber regelmäßig vorgenommen wird. Vgl. zu Did. 8 1 und s. Polyc. ad Phil. 7 2 II Clem. 16 4. Aus der Frage des Engels ist nicht zu schließen, daß die Fasttage erst kürzlich eingeführt wären. Es handelt sich bei solchen Fragen um einfachste Dialogtechnik, die das Gespräch an einen bestimmten Punkt bringen will, aber keine historischen Schlüsse zuläßt. Dieser Punkt ist in **3** erreicht: nun beginnt die Darstellung des vergeistigten Fastens, des νηστεύειν τῷ θεῷ (so ist mit Hamb. lt$^{1.2}$ zu lesen statt τῷ κυρίῳ G aeth sa; ebenso mit Hamb. lt^{1} λέγω statt λέγω σοι G aeth sa). Aehnliches Barn. 3 1 ff. s. z. St. Justin Dialogus 15 1 ff. 40 4 (jedesmal im Anschluß an Js 58 1 ff.). Die Ermahnung ἄκουε stand bisher im Text der Ausgaben reichlich unvermittelt. Aus Hamb. wissen wir jetzt, daß vorher eine kurze Antwort des Hermas ihren Platz hat, die in G ausgefallen ist: ναί, φημί, κύριε, μακάριόν, με ποιήσεις, ἐὰν γνῶ τὴν νηστείαν τὴν δεκτὴν τῷ θεῷ. Wir kannten den Inhalt dieses Satzes schon aus lt^{2} (und sa), wo er aber mit *et dixi ei* eingeleitet wird (Verlesung von ναι in και). **4** Es handelt sich um dieselbe Vergeistigung, die Mand. VIII von der ἐγκράτεια lehrt. Wie auf der einen Seite das dem Judentum entwachsende Christentum fromme Uebungen der Mutterreligion mit sich nahm, trieben andrerseits die dem Wesen des Christentums gemäßeren Gedanken der israelitischen Prophetie und des Evangeliums zur Vergeistigung solcher Elemente. Hier steht beides nebeneinander; denn außer der Vergeistigung des Fastengebotes 1 5 empfiehlt Sim. V als besondere Leistung noch ein wirkliches Fasten s. 3 7, allerdings mit Ueberordnung eines sittlichen Zwecks. Die uneingeschränkte Ablehnung des Fastens an unserer Stelle erklärt sich vielleicht aus dem Fehlen eines solchen Zwecks. Vgl. übrigens den Brief des Gnostikers Ptolemäus an die Flora 3 13 Harnack (Kl. Texte 9) καὶ νηστεύειν δέ, ἀλλ' οὐχὶ τὴν σωματικὴν βούλεται νηστείαν ἡμᾶς νηστεύειν, ἀλλὰ τὴν πνευματικήν, ἐν ᾗ ἐστιν ἀποχὴ πάντων τῶν φαύλων. Auch hier wird übrigens Hamb. mit ἐργάζῃ statt ἐργάσῃ G ebenso recht haben wie in **5** mit ἀλλά (auch sa) statt καί vor δού-

2 und Gott wohlgefälliges Fasten. Vernimm ein Gleichnis, das sich auf
3 das Fasten bezieht und das ich dir erzählen will. Es hatte einer ein Stück Land und viele Sklaven, und einen Teil seines Landes ließ er als Weinberg anpflanzen. Da er nun in die Fremde reisen wollte (?), wählte er einen treuen, ihm ergebenen, vorzüglichen Sklaven aus, rief ihn zu sich und sprach zu ihm: Mach dich an diesen Weinberg, den ich pflanzen ließ, und umzäune ihn mit Pfählen, bis daß ich wiederkomme, und sonst brauchst du nichts an dem Weinberg zu tun. Beachte dies Gebot, so sollst du als Freier bei mir leben. Da zog der
3 Herr des Sklaven in die Fremde. Als er nun fortgezogen war, machte sich der Sklave an den Weinberg und umzäunte ihn. Und als er die Umzäunung des Weinbergs vollendet hatte, sah er, daß der Weinberg
4 voll von Unkraut war. Da überlegte er bei sich selbst: das Gebot des Herrn habe ich erfüllt; nun werde ich diesen Weinberg noch umgraben; er wird dann besser zu benutzen sein und wird, wenn er kein Unkraut mehr hat, reichlicher Frucht tragen, da er nicht mehr vom Unkraut überwuchert wird. Da machte er sich daran und grub den Weinberg um und jätete alles Unkraut aus, das in dem Weinberg war. Da kam der Weinberg in guten Stand und üppiges Wachstum,
5 da kein Unkraut ihn mehr überwucherte. Nach einiger Zeit kam der Herr des Sklaven und des ganzen Besitzes wieder und ging in seinen

---

λευσον, da die Lesart in beiden Fällen von lt$^{1.2}$ bestätigt wird. Die Schilderung der „Gerechtigkeit“ nimmt im allgemeinen auf die Mand. Bezug; ausdrücklich erwähnt wird nur die böse Begierde s. Mand. XII; eine persönliche Anspielung auf Vis. I 1 2 fehlt auch hier. Zum Glauben s. zu Mand. XII 6 2, zu ζῆν τῷ θεῷ s. zu Mand. I 2. **III 1** Zu Stoff und Form des Gleichnisses s. den folgenden Exkurs. Am Ende von 2 1 bietet sa als Ueberschrift zum Folgenden *Similitudo VII*, während 1 entsprechend der erhöhten ägyptischen Zählung (s. zu Sim. I am Anfang) als VI gerechnet war. Man sieht, wie solche Zählungen entstehen! **2** Vor καὶ ἐκλεξάμενος (oder nachher?) ist wohl etwas ausgefallen, wie auch Hollenberg, Gebhardt, Lake vermuten, s. lt^{2} *servum . . . cui peregre afuturus adsignavit*, aeth *et cum iter facturus esset*, vor allem aber lt^{1} *vineam posuit affuturis deinde peregre profectus elegit servum*, wo *affuturis* zweifellos Verderb von *afuturus* und *profectus* eine Dublette dazu ist. Dann ist wohl vor der Erwählung des Sklaven die Reiseabsicht des Herrn erwähnt worden: εἰς ἀποδημίαν ἐξελευσόμενος oder ähnlich. Der Befehl χαράκωσον αὐτόν ist wegen des Objektes auf eine Umzäunung mit χάρακες ‚Pallisaden‘ zu beziehen s. aeth *fac ei saepem*, während die lt an ein Stützen der Reben durch Pfähle denken *ut vitibus iungeret palos*. Die Parabel ist volkstümlich und naiv erzählt s. λάβε und nachher ἔλαβεν und den Satz καὶ ἕτερον κτλ., der die Mehrleistung des Knechtes schon vorbereitet. Zur Streichung dieses und der beiden folgenden Sätze (Große-Brauckmann) liegt kein Anlaß vor, sobald man den Erzählungsstil beachtet: denn die Belohnung muß genannt werden, um dann überboten werden zu können. Ebenso paßt dazu in 4 die monologisierende Ueberlegung, die die Erfüllung des Befehls noch einmal ausdrücklich betont s. zu Lc 12 17 18 4. Der Bibelleser mag bei dem Unkraut an Mt 13 24—30 erinnert werden, aber die Wortwahl ist in beiden Texten anders bestimmt,

Weinberg. Da sah er, wie der Weinberg wohl umzäunt und außerdem noch umgegraben war, wie alles Unkraut ausgejätet war und die Reben üppig gediehen. Da freute er sich sehr an dem, was der Sklave getan. Und er rief seinen geliebten Sohn, der sein Erbe war, und seine 6
Freunde, die seine Berater waren, und erzählte ihnen, was er dem Sklaven aufgetragen und was er vorgefunden hatte. Da wünschten diese dem Sklaven Glück zu dem Zeugnis, das ihm sein Herr gab. Und er sprach zu ihnen: Ich hatte diesem Sklaven die Freiheit ver- 7
sprochen, wenn er das Gebot beachten würde, das ich ihm gegeben hatte. Er hat mein Gebot beachtet und hat außerdem noch dem Weinberg Nützliches getan und sich mein großes Wohlgefallen erworben. So will ich ihn für diese Arbeit, die er geleistet hat, zum Miterben meines Sohnes machen, weil er auf den guten Gedanken kam und ihn nicht in den Wind schlug, sondern ausführte. Der Sohn des Herrn 8
und die Freunde waren gleichfalls dieser Ansicht, daß der Sklave Miterbe des Sohnes werden sollte. — Nach einigen Tagen veranstaltete 9
der Hausherr ein Gastmahl und schickte jenem viele Speisen von dem Mahl. Der Sklave empfing die ihm vom Herrn geschickten Speisen und nahm sich, was ihm genügte, das übrige aber verteilte er unter seine Mitsklaven. Als die Mitsklaven die Speisen bekamen, freuten 10
sie sich und begannen für ihn zu beten, daß er noch größere Gnade bei dem Herrn fände, weil er so zu ihnen gewesen war. All das er- 11

---

und die Verwandtschaft geht nicht über eine gewisse Gemeinsamkeit typischer Bilder hinaus. **6—7** Zur Erklärung der Anstöße, die dieser Abschnitt bietet, vgl. den folgenden Exkurs. Man vermerkt hier zunächst das Auftreten des vorher nicht erwähnten Sohnes und vor allem der gleichfalls nicht genannten Freunde mit Befremden. Dies Befremden steigert sich, wenn man sieht, wie wenig Sohn und Freunde zu tun haben. συνεχάρησαν ist zwar mit lt$^{1.2}$ *gratulati sunt* wohl auf Glückwünsche zu beziehen s. Barn. 1 3, aber die Sache wird dadurch eher noch unglaubhafter, da ja der Sklave bei dieser Beratung nicht gegenwärtig ist. Was Sohn und Freunde in 8 tun, ist textlich nicht ganz sicher überliefert. Da der Wortlaut von G (s. die Ausgaben) wegen αὐτῷ etwas plerophorisch ist und da die lt übersetzen *filius et amici* (lt^{1} *eius*) *comprobaverunt*, so möchte ich vorschlagen ὁ υἱὸς τ. δ. καὶ οἱ φίλοι συνευδόκησαν (ohne αὐτῷ), wie schon Hilgenfeld vermutet hat. Sachlich anstößig bleibt dabei die doppelte Nennung von υἱός: der Sohn billigt die Ernennung zum Miterben mit „dem Sohne", als ob ihn das genau so wenig anginge wie die Freunde. An der zweiten in **9** beginnenden Szene befremdet alle Erklärer, daß der Sklave die ihm zugedachte Ehrenstellung noch nicht eingenommen hat, also noch nicht Tischgenosse des Herrn geworden ist. **10** Das Befremden geht weiter, wenn die Mitsklaven, als ob er noch zu ihnen gehörte, für ihn beten (lt$^{1.2}$ *optare*, also jedenfalls nicht von einer Bitte an den Hausherrn, der sonst genannt sein würde) und wenn der etwas matte Ausdruck χάριν μείζονα so gar nicht zu verraten scheint, daß der Sklave ja schon die höchste und unüberbietbare Gnade erlangt hat. **11** Endlich wird von den Erklärern mit Recht beanstandet, daß man in erneuter Sitzung nur ἔτι μᾶλλον dasselbe beschließt wie vorher und die zweite Szene somit pointenlos ausgeht. Alle diese Seltsam-

fuhr sein Herr und freute sich wieder sehr an seiner Handlungsweise. Wieder ließ der Herr seine Freunde und seinen Sohn kommen und erzählte ihnen, was jener mit den Speisen, die er bekam, gemacht habe. Diese stimmten nun noch mehr seiner Absicht bei, daß der Sklave Miterbe seines Sohnes werden solle.«

---

keiten der Erzählung lassen sich erst erklären, wenn auch die Deutung in Betracht gezogen und die Komposition analysiert wird.

Das Gleichnis vom treuen Sklaven und seine Deutung. Die offenbaren Anstöße, die der vorliegende Text bietet, hängen zunächst mit der Verkoppelung zweier Erzählungen (2 1—8. 9—11) zusammen. Die zweite soll eine Steigerung der ersten darstellen und kann sie doch nicht überbieten, weil sich eine höhere Belohnung als die Adoption des Sklaven nicht denken läßt. Daher das unerträgliche ἔτι μᾶλλον 2 11, das denn auch von Spitta mit einem Schein des Rechts gestrichen wird. Um der Steigerung willen ist es auch in der ersten Geschichte zu keiner rechten Pointe gekommen. Denn die zweite Geschichte erfordert, daß der Held noch Sklave sei; also darf er am Ende der ersten noch nicht tatsächlich erhöht werden; das befremdet nach der ausführlich erzählten Beratung 2 6—8 (von Spitta und Große-Brauckmann gestrichen). Die Lösung der Schwierigkeit kann aber nicht darin liegen, daß man wie Große-Br. die zwei Geschichten ursprünglich eine sein läßt: die Speisen seien der Lohn für die Weinbergsarbeit und die Adoption werde erst nach dem freundschaftlichen Verhalten gegen die Mitsklaven beschlossen. Dann erhielte die geringere Leistung den unverhältnismäßig höheren Lohn, und derartige Fehlgriffe darf man einem naiven Erzähler nicht ohne Not zutrauen. Man hat vielmehr beide Erzählungen voneinander abzulösen. Zunächst darf man 2 1—8 als isolierte Größe betrachten und entsprechend wiederherstellen, die Erzählung von dem Sklaven, der mehr tut als er geheißen war, und der nun auch mehr erhält als ihm versprochen war, nämlich zur Freiheit noch die Adoption. Wenn diese am Ende der Geschichte wirklich eintritt, dann ist die Pointenlosigkeit von 2 8 behoben. Dann wird aber fraglich, ob der Sohn und die Freunde, deren Mitwirkung (συνευδόκησαν) mit dieser Pointenlosigkeit zusammenhängt, überhaupt in der Geschichte etwas zu suchen haben. Man könnte einwenden, daß der Sohn doch über die Miterbschaft notwendigerweise gehört werden müsse, aber gerade dieser Gesichtspunkt wird in 2 8 völlig mißachtet s. z. St.; — ein Beweis, daß Sohn und Freunde in dem ursprünglichen Gleichnis keinen Platz haben. Damit fällt auch die Beratung 2 6 und die dort bemerkte Schwierigkeit, daß der Sklave Glückwünsche empfängt, obwohl er eigentlich nicht anwesend ist: der Erfinder dieser Szene mußte die Nebenpersonen sich irgendwie äußern lassen. — Wenn man fragt, warum und von wem Sohn und Freunde in die Geschichte hineingebracht worden sind, so wird man auf die Deutung verweisen müssen. Die Erzählung wird dreimal gedeutet: in V 3 parabolisch, dann nach der deutlich abgrenzenden Einleitung 4—5 1 in 5 2—6 4a ausgesprochenermaßen allegorisch auf das Werk Christi; in 6 4b—8 wird drittens die Allegorie auf Christi Person zugespitzt und so variiert, und diese Variation wird in 7 1—4 wieder ethisch ausgemünzt. In der parabolischen Deutung spielen Sohn und Freunde überhaupt keine Rolle. In der Allegorie 5 2—6 4a werden sie zwar gedeutet, stören aber eher als daß sie helfen, s. zu 5 2. 3, denn der Sohn des Herrn verwirrt die Deutung des Sklaven auf den Sohn Gottes, und die Deutung der Freunde auf die Engel stößt sich mit der Deutung der Zaunspfähle. Dagegen spielen Sohn und Freunde in der zweiten Allegorie von 6 4b ab eine bedeutsame Rolle. Hier ist im christologischen Interesse namentlich die Gestalt des Sohnes unentbehrlich s. zu 6 4b; von dieser Deutung aus sind die Figuren von Sohn und Freunden entworfen; um dieser Deutung willen

sind sie der Erzählung (wie der ersten Allegorie) eingefügt. Da nun die Ausführungen 6 4b—7 4 in Beziehung zu der Pneumatologie von Mand. III V X stehen (s. den Exkurs zu Mand. V 2 7) und diese christologisch verwerten, so ist zugleich deutlich, daß die Anfügung der dritten Deutung und die Einfügung von Sohn und Freunden nicht etwa auf Rechnung eines Ueberarbeiters, sondern des Verf. kommt, der hier wie sonst so oft einen übernommenen Stoff ohne besonderes Geschick seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. — Was nun die zweite Erzählung 2 9—11 betrifft, so hat sie mit der dritten Deutung überhaupt nichts zu tun. In die zweite Deutung werden die Speisen 5 3 6 3 allerdings als Gebote einbezogen, aber diese Erklärung erlangt keine besondere Bedeutung, macht im Gegenteil gewisse Schwierigkeiten, weil sie sich mit der Deutung der Reise stößt s. zu 5 3. Seinen eigentlichen Platz hat das Motiv von den Speisen im zweiten Teil der ersten Deutung, wo die Fastenregel gegeben wird: spare dir Essen ab, um das Ersparte anderen zu geben 3 7. Dazu ist 2 9—11 offenbar die Illustration, aber nicht als Parabel, sondern als Beispiel; der Christ soll tun, was jener Sklave tat. Den Beweis liefert der einzige Zug, der in 2 9—11 als bemerkenswert auffällt: daß die Mitsklaven für ihren Wohltäter beten s. z. St. Das erklärt sich aus dem Schluß von 3 7: der Beschenkte betet für seinen Wohltäter. Offenbar hat 2 9—11 gar kein selbständiges Leben, sondern ist als Beispiel zu 3 7 erfunden. Da nun die erste Deutung 3 1—9 mit der Rahmenerzählung 1 1 ff. aufs engste zusammenhängt, also von Hermas stammt, so wird man auch die zweite Erzählung 2 9—11 dem Hermas zuschreiben. So ergibt sich also folgendes Bild: überliefert war die Erzählung von dem treuen Sklaven, der mehr als seine Pflicht tat und zum Lohn adoptiert wurde (ohne daß von einem echten Sohn des Herrn und der Beratung die Rede war) — ein Gleichnis auf die überschüssigen Werke. Hermas verband dies mit seinem Fastengespräch 1 1 ff. und fügte zu diesem Zweck das Beispiel 2 9—11 samt seiner Verwertung in 3 hinzu. Da er aber solche Ueberlieferungen als Offenbarung ansah, witterte er höhere Geheimnisse hinter der Erzählung und fand die christologische Deutung 5 2 ff., deren Problematik er in seiner Weise löste 6 1 ff., die aber doch ohne eigentliche Zuspitzung blieb s. zu 6 4. Ueber das treibende Motiv dieser Allegorese s. den Exkurs zu 6 8. Weitere Ausspinnung führte zu der dritten Deutung 6 4b ff., für die er nun die Gestalt des heiligen Geistes brauchte: er fügte sie samt den Engeln als Sohn und Freunde in das Gleichnis ein. Daß diese Art, gegebene Stoffe weiterzuspinnen und dabei inkonsequent zu werden, dem schriftstellerischen Charakter des Hermas entspricht, beweist die Deutung der Turm-Allegorie Vis. III. — Als Grundlage der ganzen Komposition hat also die erste Erzählung vom Sklaven zu gelten. Sie hat die Erklärer mit Recht an Gleichnisse Jesu erinnert. Aber die Pointe des Gleichnisses steht in direktem Widerspruch zu der Parabel Jesu Lc 17 7—10 und hat mit seinen andern Gleichnissen nur einen gewissen Apparat von Motiven gemeinsam: Weinberg, Unkraut und Reise des Herrn (dazu s. Mt 25 14 Lc 19 12). Diese Motive aber stammen zweifellos aus dem Judentum; und der jüdischen Lebenswelt gehört in unserer Erzählung nicht bloß dieser Apparat, sondern auch der Grundzug an, der Belohnung auf Grund überschüssiger Werke verkünden will. Sobald die Christen selber die Gedanken der Werkgerechtigkeit und des neuen Gesetzes — unter Verdunkelung der Botschaft Jesu — entwickelt hatten, stand der Uebernahme solcher Stoffe nichts mehr im Wege.

III 1 Auf die übliche Beteuerung der Unwissenheit folgt in **2** ein Versprechen des Hirten, das in lt[1.2] lautet *omnia exsolvam tibi, quaecunque locutus fuero tecum aut ostendero tibi.* Danach ist wohl auch das καί des G-Textes zu versetzen und δείξω in den Relativsatz zu ziehen ὅσα ἂν λαλήσω μετὰ σοῦ καὶ δείξω σοι. Zu ἐγγραφήσῃ s. Vis. I 3 2. **3** Die hier gelehrte Praxis der doppelten Sittlichkeit entsteht nicht wie in Mand. IV 4 2 durch Konzession des Rigorismus an die Schwachheit der anderen. Sondern

3 Da sprach ich: »Herr, ich verstehe diese Gleichnisse nicht und
2 kann sie nicht begreifen, wenn du sie mir nicht auflösest.« »Alles will ich dir auflösen«, antwortete er, »was ich zu dir sprechen und dir zeigen werde. Halte die Gebote des Herrn, so wirst du Gott wohlgefallen und in die Zahl derer eingeschrieben werden, die seine Ge-
3 bote halten. Wenn du aber über das Gebot Gottes hinaus etwas Gutes tust, so erwirbst du dir noch größere Herrlichkeit und wirst bei Gott mehr Ehre haben als dir bestimmt war. Wenn du also Gottes Gebote befolgst und noch diese Leistungen hinzufügst, dann wirst du, wenn du sie nach meinem Gebot vollbringst, Freude ernten.«
4 Ich antwortete: »Herr, ich will halten, was du mir befiehlst, denn ich weiß, daß du bei mir bist.« Er sagte: »Ich werde bei dir sein, weil du solchen Eifer hast Gutes zu tun, und werde bei allen sein, die den-
5 selben Eifer haben. Dieses Fasten«, fuhr er fort, »ist sehr gut, wenn die Gebote des Herrn dabei gehalten werden, und zwar sollst du
6 das Fasten, zu dem du dich anschickst, so halten: vor allem hüte dich vor jedem bösen Wort und jeder bösen Begierde und reinige dein Herz von aller Eitelkeit dieser Welt. Wenn du dies beachtest,
7 wird ein solches Fasten vollkommen sein. Und so sollst du es ausführen: wenn du das befolgt hast, was du dir aufgeschrieben hast, dann sollst du an dem Tage, an dem du fasten willst, nur Brot und Wasser genießen; und nach dem Wert der Speisen, die du verzehren wolltest, berechne dir die Höhe des Betrages, den du an jenem Tag ausgeben wolltest, und den gib einer Witwe oder einer Waise oder einem Armen. Und so sollst du dich demütigen, damit der Beschenkte mit deiner

---

hier gipfelt sich über dem Normalchristentum noch ein Christentum besonderer Art auf, das gesteigerte Forderungen erfüllen will. Verwandtschaft mit Mc 10 21 ist nur in gewissem Grade vorhanden; denn dort handelt es sich um individuellen Heroismus, hier um Züchtung von Qualitätschristen. Wohl aber liegt in der Aendernng des Mc-Textes durch Mt wohl ein Ansatz zum Gedanken der doppelten Sittlichkeit s. zu Mt 19 21. Der zweite Satz unserer Stelle soll die Anwendung des ersten auf den Fall von 1 1 ff. bringen; λειτουργίαι bedeutet also fasten s. lt[1] *si adiceris etiam has stationes.* **4.** Die Funktion des Hirten, von der hier die Rede ist, kann nicht die des Schutzengels sein; die Verallgemeinerung zeigt, daß es der Bußengel ist, der allen, die guten Willen haben, seinen Schutz verspricht s. den Exkurs zu Vis. V 7. **5** Als Vorbedingung der überschüssigen Leistung erscheint aber die Erfüllung der Pflichtleistung d. h. die Erfüllung der Gebote Gottes, in **6** gedeutet als Enthaltung von allem bösen Welt-Wesen (der Ausdruck erinnert an die Vorbedingung des gläubigen Gebets Mand. IX 4). Dann versteht es sich aber eigentlich von selbst, daß der umstrittene Ausdruck in **7** τὰ γεγραμμένα auf die Regel in 3 6 oder auf die Mand., deren Zusammenfassung 3 6 darstellt, bezogen werden muß. Diese beiden Möglichkeiten vertreten auch lt[1] *quae supra scripta sunt* und lt[2] *quae audisti.* Solche Rückbeziehungen finden sich auch Vis. IV 3 6 Mand. IX 4 s. noch Did. 7 1. Ich möchte also weder an Schriftworte (Harnack, Funk) noch an das „Maß der Pflicht“ (Zahn) denken. Die hier geschilderte Art der Askese ist im

Demut seine Seele sättige und für dich zum Herrn bete. Wenn du 8
nun so, wie ich's dir geboten, dein Fasten hältst, so wird dein Opfer
vor Gott angenehm sein, und dies Fasten wird aufgeschrieben werden.
Denn ein so vollbrachter Dienst ist gut, erfreulich und dem Herrn
wohlgefällig. So sollst du es halten samt deinen Kindern und deinem 9
ganzen Hause; und wenn du's hältst, wirst du selig sein, und alle, die
es hören und halten, werden selig sein, und was sie vom Herrn er-
bitten, werden sie empfangen.«

Da bat ich ihn sehr, er möchte mir das Gleichnis von dem Acker- 4
land erklären, und von dem Herrn, vom Weinberg, von dem Sklaven,
der ihn mit Pfählen umzäunte, von den Pfählen, von dem Unkraut,
das aus dem Weinberg ausgejätet wurde, vom Sohn und von den
Freunden, den Ratgebern. Denn ich hatte wohl verstanden, daß das

alten Christentum auf Grund verschiedener Voraussetzungen in Aufnahme gekommen. Didasc. syr. p. 111 Achelis-Flemming nennt für die Passah-Fastenzeit Brot, Salz und Wasser; Ps.-Athanasius[2] hat ad Ant. 13 unsere Stelle (wie teilweis auch Antiochus in Hom. VII) benutzt, aber geschrieben ἀρκέσθητι ἄρτῳ καὶ λαχάνοις καὶ ὕδατι s. auch Tertullian über die xerophagia de ieiunio 9. 13, de poenitentia 9, de patientia 13. Besonders bezeichnende Parallelen bieten apokryphe Apostellegenden: Ps.-Clemens Hom. 15 7 predigt Petrus, daß den Christen nichts erlaubt sei als Wasser und Brot καὶ τούτων μετ' ἰδρώτων ποριζομένων πρὸς τὸ ζῆν, Ps.-Clemens Recogn. 7 6 bekennt er von sich *panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est*; s. Acta Pauli et Theclae 25 p. 253 Lipsius εἶχον δὲ ἄρτους πέντε καὶ λάχανα καὶ ὕδωρ ⟨καὶ ἅλας⟩ Acta Thomae 20 p. 131 Bonnet ἄρτον ἐσθίει μόνον μετὰ ἅλατος καὶ τὸ ποτὸν αὐτοῦ ὕδωρ vgl. 29 p. 146 ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἅλας, καὶ εὐλογήσας ἔδωκεν αὐτοῖς. Die an unserer Stelle als besondere Leistung empfohlene Askese ist aber nicht nur als rituelle Uebung gedacht. Gerechtfertigt wird sie durch ihre Unterstellung unter den sittlichen Zweck des Almosengebens; das entspricht der Wertordnung II Clem. 16 4. Der Ausgleich mit der Ablehnung des Fastens in Sim. V 1 wird dadurch hergestellt s. zu 1 4 und die bekannten praktischen Tendenzen des Buches s. Vis. III 9 2 Mand. II 4 Sim. I 9 II 7 kommen wirkungsvoll zur Geltung. Die freiwillige Enthaltung aus Liebe zum Bruder, die Paulus I Cor 8 Rm 14 fordert, liegt auf einer noch höheren Ebene. Ueber Witwen und Waisen s. zu Mand. VIII 10; über ταπεινοφροσύνη s. zu Vis. III 10 6. Der hier vorliegende Gebrauch von ψυχή beruht wohl auf Hebraismus, d. h. er ist entstanden durch Uebernahme von LXX-Wendungen wie Prov 6 30 κλέπτει γάρ ἵνα ἐμπλήσῃ τὴν ψυχὴν πεινῶν. Ueber die Vorstellung, daß die Armen die Gabe mit einem Gebet für den Geber beantworten s. zu Sim. II 6. Hier ist die Wurzel der Beispielserzählung 2 9—11 zu suchen s. den vorigen Exkurs. 8 ἔγγραφος weist auf die himmlischen Bücher s. zu Vis. I 2 1. Nach Mand. II 4 s. auch Sim. VI 1 1 ist der Gebrauch von ἱλαρός auch hier nicht befremdlich. Man braucht also nicht wie lt[2] zu erklären *scribetur ieiunium tuum et statio tua, quia sic cum hilaritate gesta est.* **9** Die Ausführungen schließen wie ein Mand. s. vor allem die Verallgemeinerung. Zur Erwähnung der Familie s. den Exkurs zu Vis. II 2 3. Unter den Verheißungen steht noch die Erfüllung des Bittgebets s. Mand. IX 4—8. **IV 1** παραβολή ist hier wie Mc 4 10 ff. und wie παροιμία Joh 16 25 als Rätselrede zu verstehen, die mehr verhüllt als erklärt und die darum

2 alles ein Gleichnis wäre. Er gab mir zur Antwort: »Du bist sehr eigensinnig mit deinen Fragen. Du müßtest«, sagte er, »überhaupt nichts fragen. Denn wenn du einer Offenbarung bedarfst, wird sie dir schon zuteil werden.« Ich erwiderte: »Herr, wenn du mir etwas zeigst und es mir nicht offenbarst, so werde ich es umsonst gesehen haben, da ich doch nicht weiß, was es bedeutet. Ebenso werde ich, wenn du zu mir in Gleichnissen sprichst und keine Auflösung gibst, sie vergeb-
3 lich von dir vernommen haben.« Er antwortete mir: »Wer ein Knecht Gottes ist und seinen Herrn im Herzen trägt, der bittet ihn um Einsicht und empfängt sie auch, und kann dann jedes Gleichnis auflösen, und die Gleichnisworte des Herrn werden ihm deutlich. Wer aber zu schwach und träge zum Gebet ist, der trägt Bedenken den
4 Herrn zu bitten. Und doch ist der Herr barmherzig und gibt ohne Unterlaß allen, die ihn bitten. Du aber, der du vom heiligen Engel Stärke und solche Gebetskraft empfangen hast und auch nicht träge bist, warum bittest du nicht den Herrn um Einsicht, um sie von ihm zu
5 empfangen?« Ich sagte ihm: »Herr, ich habe dich bei mir und muß dich darum bitten und fragen; denn du zeigst mir alles und redest zu mir. Wenn ich es ohne dich gesehen oder gehört hätte, würde ich

der Auflösung bedarf. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß jedes offenbarte Wort tieferes Geheimnis birgt und daß man sich darum nicht mit einer einfachen Deutung begnügen darf. Diese Vorstellung läßt Hermas nun weiter in seinen Mentor dringen, trotzdem ihm das Gleichnis bereits gedeutet ist. Jenem Bedürfnis nach tieferem Geheimnis genügt nur die Allegorie. Da das Urchristentum auch sonst Parabeln heiligen Ursprungs in dieser Weise beurteilt s. Mc 4 Joh 10, so liegt kein Grund vor, die allegorische Deutung unserm Verfasser abzusprechen; zumal da wir in ihm nicht den Verf. der ursprünglichen Parabel vom treuen Knecht zu sehen haben s. d. Exkurs zu 2 11. 2 Der ganze Dialog ist also unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten wie es zu Vis. III 2 3 3 1 ausgeführt ist: er soll auf das Folgende als auf eine besondere Offenbarung vorbereiten. Rede und Gegenrede erinnern an Vis. III 3 4 3 1 s. auch Sim. VI 4 3; die Auskunft in 3 ähnelt in gewisser Weise Mand. X 1 3—6. Es beruht das aber nur auf dem gleichen Grundgedanken, daß dem Glauben Einsicht in die schwierigen Geheimnisse zuteil werde; eine besondere Beziehung zwischen beiden Texten besteht nicht s. z. St., vielmehr zeigt die Ausführung ähnlicher Tendenz Mand. IV 2, wie schematisch Hermas vor gewissen besonders bedeutsamen Aufschlüssen derartige Präludien einfügt. Dabei tritt immer dieselbe Frontstellung zutage, die für das ganze Buch so bezeichnend ist: wer zweifelt, kann nicht beten und vermag auch nicht die Lösung der Gleichnisrätsel zu finden, er tut keine Buße (Mand. IV 2) und ist in die Geschäfte der Welt verwickelt (Mand. X 1 4). Dem gläubigen „Knecht Gottes“ aber wird Erkenntnis zuteil, weil er betet. Vgl. außer den genannten Stellen noch Mand. IX Sim. II. 4 πολυεύσπλαχνος s. zu Vis. I 3 2; ἅγιος ἄγγελος s. zu Vis. V 2 und den Exkurs zu 6 7. Die Anschauung, daß auch die ἔντευξις Gabe Gottes sei, ist zu Sim. II 7 besprochen. 5 Man sieht hier deutlich, in welchem Maße das ganze Gespräch präludierende Einlage (nicht: eingeschobene Interpolation!) war; denn statt daß Hermas nun betet — so wie er Vis. III 10 6 f. auf Anweisung fastet —, weist er den Rat zu beten für seinen besonderen Fall zurück und hält sich

den Herrn bitten es mir zu offenbaren.« »Ich habe dir«, sagte er, 5
»schon gesagt, daß du verschlagen und eigensinnig bist mit deinen Fragen nach Auflösung der Gleichnisse. Da du aber so hartnäckig dabei bleibst, will ich dir das Gleichnis vom Acker und alles Weitere auflösen, damit du es allen bekannt machst. Vernimm und verstehe es also! Der Acker ist diese Welt, der Herr des Ackers der, der alles 2
geschaffen, gestaltet und belebt hat, der Sohn ist der heilige Geist. Der Sklave ist der Sohn Gottes; die Weinstöcke sind dies Volk, das Er gepflanzt hat. Die Pfähle sind die heiligen Engel des Herrn, die 3
sein Volk schirmend umgeben; das aus dem Weinberg ausgejätete Unkraut bedeutet die Sünden der Knechte Gottes; die Speisen, die er ihm vom Mahl schickte, sind die Gebote, die er seinem Volk durch seinen Sohn gab; die Freunde und Berater sind die zuerst geschaffenen heiligen Engel, die Reise des Herrn ist die Zeit, die bis zu seiner Wieder-

an seinen Offenbarungsengel (vgl. Vis. III 10 10), der denn auch in **V 1** endlich nachgibt, freilich nur nach erneuter Scheltrede; er nennt ihn αὐθάδης wie 4 2, πανοῦργος wie Vis. III 3 1 (5) s. z. St. Wie in Vis. III 8 10 hat die Offenbarung auch hier den Zweck der Mitteilung an die Gläubigen. **V 2—VI 4a Die Allegorie vom Werk Christi.** Gott wird mit einer kultischen Bezeichnung eingeführt s. Vis. I 1 6 3 4. Das zu wissen ist wichtig für das Verständnis der δοῦλος-Erklärung; es könnte befremdlich erscheinen, daß Jesus, der doch zweifellos gemeint ist, hier schon mit dem Prädikat eingeführt wird, das er nach dieser Allegorie erst später erhält. Aber der Hirt redet auch hier kultisch und bezeichnet Jesus mit dem Namen, der dem Erhöhten zukommt. Vor dem δοῦλος-Satz steht in den Ausgaben ein Satz, der den Sohn im Gleichnis deutet, uns allerdings nur in lt[1] erhalten ist: *filius autem spiritus sanctus est.* Ihn ins Griechische zurückübersetzt in den Text aufzunehmen berechtigen uns schon allgemeine textkritische Erwägungen: die relativ schlechte Zeugenschaft von G, die relativ gute von lt[1], die Zugehörigkeit von aeth zu G. Dazu kommt, daß wir die Gründe des Ausfalls zu erklären vermögen: der in G lt[2] aeth gestrichene Satz ist dogmatisch bedenklich s. den Exkurs zu 6 7; er ist auch für diese erste Allegorie nicht wesentlich, da das Motiv der Beratung hier nicht ausgedeutet wird (im Gegensatz zu 6 4[b] ff.), ja jener Satz erscheint in diesem Zusammenhang beinahe als irreführend, da die beiden Söhne leicht verwechselt werden können: der Sohn des Herrn, der in der Deutung „heiliger Geist" heißt, und der Sohn Gottes der Deutung, der dem Knecht im Gleichnis entspricht. Mag der dogmatische Grund die Streichung veranlaßt haben, so hat der zuletzt erwähnte zweifellos zur Durchsetzung der Streichung mit beigetragen. Dabei offenbart sich das richtige Empfinden, daß Sohn und Freunde dem Gleichnis von Haus aus fremd sind s. den vorigen Exkurs. Denn auch die Deutung der Freunde in **3** auf die zuerst geschaffenen Engel (s. zu Vis. III 4 1) stört. Bereits die Pfähle des Zauns sind ja auf die Engel gedeutet, die das Christenvolk (die Weinstöcke) bewachen — das müßten doch aber nach Vis. III 4 1 gerade die zuerst geschaffenen Engel sein, die den Turm bauen. Man sieht jedenfalls, daß für diesen Abschnitt nicht die Christologie oder die Angelologie das Wesentliche ist; sondern es galt, die Züge des fertig vorliegenden Gleichnisses durch allegorische Deutung unterzubringen. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die drei Werke zu betrachten, die im folgenden genannt werden: Einsetzung der Engel zum Schutz

4 kunft noch übrig ist.« Ich sprach zu ihm: »Herr, groß und wunderbar ist das alles und nimmt sich herrlich aus. Hätte ich«, so fragte ich, »dies etwa verstehen können? Auch kein anderer Mensch, und wenn er noch so einsichtig wäre, könnte es verstehen. Noch etwas, Herr«, so fuhr ich fort, »offenbare mir, was ich dich fragen will.« 5 Er antwortete: »Wenn du etwas willst, so sprich.« »Herr«, fragte ich, 6 »weswegen tritt der Sohn Gottes im Gleichnis als Sklave auf?« »Höre«, sprach er, »nicht als Sklave tritt der Sohn Gottes auf, sondern als Träger großer Macht und Herrlichkeit.« Ich sagte: »Herr, ich verstehe 2 nicht, inwiefern es so ist.« Er antwortete: »Weil Gott den Weinberg gepflanzt, d. h. das Volk geschaffen und es seinem Sohn übertragen hat. Der Sohn hat die Engel über sie gesetzt, sie zu bewahren, und er selber hat sie von ihren Sünden gereinigt unter großer Anstrengung und vielen Mühen, denn kein Weinberg kann ohne Müh und Plage um-

der Christen (nicht der Menschen), Tilgung der Christensünden und Mitteilung der Gebote Gottes. Mit keinem Wort ist angedeutet, daß das erste Werk ein befehlsgemäßes im Gegensatz zu den freiwilligen beiden anderen sein solle. Hermas will einfach die Gleichniszüge deuten, und wenn sich dabei neue bisher unbekannte Motive der Christologie ergeben, so wird er das als durch Offenbarung geschehene Bereicherung der christlichen Lehre dankbar hingenommen haben. Man braucht auch nicht zu erwägen, in welche Zeit des Wirkens Jesu die Engeleinsetzung falle; die Werke sind ja alle drei übergeschichtlich. Wie gewöhnlich gilt das Interesse des Hermas hier nicht der Menschheit, sondern ausschließlich der Christenheit. Auf sie, auf das Volk Gottes bezieht sich alles, was von Christus gesagt wird, und die Reihenfolge ist durch die Gleichniserzählung bestimmt. Die Chronologie kümmert den Verfasser überhaupt nicht, sonst könnte die Reise nicht auf die Zeit bis zur Parusie bezogen werden und die nach der Reise ausgeteilten Speisen auf die Gebote. Eine Beziehung zum wirklichen Leben Jesu gewinnt Hermas erst in 6 2, dort aber — bezeichnend genug! — auch erst durch nachträgliche Ergänzung des Gleichnisses. **4** Die erneute Vorbereitung läßt Besonderes erwarten; in der Tat führt die Frage in **5** auf einen wichtigen Zug der Deutung. Die als Antwort gegebenen Ausführungen **VI 1—4 a** bilden eine Art Anhang, der Bedenken über die Allegorie beseitigen will. Den Anstoß bietet die Gleichsetzung Jesu mit einem Sklaven. Diese wird in **1** einfach verneint; die Negation ist mit $lt^{1.2}$ aeth gegen G zu halten, weil sie niemals eingefügt wäre. Diese scheinbare Ableugnung der in 5 2 gegebenen Deutung ist in Wirklichkeit eine Verlegung des Schwerpunkts: nicht auf das Knechtsein kommt es an, sondern auf Macht und Herrschaft. Damit ist erwiesen, daß die Gleichsetzung von Jesus mit einem Sklaven in 5 2 nur aus dem Bedürfnis der Allegorie, nicht aus dem der Christologie entstanden ist. Was Hermas über das Werk Christi sagen will, sagt er erst hier; und bezeichnenderweise geht es in den wichtigsten Zügen über das Gleichnis hinaus. **2** Erstens wird die Engeleinsetzung offenbar als Zeichen der Macht gewertet: Christus ist mehr als die Engel s. auch 6 4 a u. vgl. Hebr 1. 2; zu dieser Akzentuierung gab der entsprechende Gleichniszug, die Umzäunung, gar keinen Anlaß. Zweitens wird bei dem Werk der Sündentilgung auf einmal von den Mühen des Sklaven gesprochen. Das ist in dem Gleichnis so wenig erwähnt, daß es hier in einem besonderen Satz begründet werden muß. Gemeint ist ganz offenbar das Leiden Christi. Dies ist die Ursache

gegraben werden. Nachdem er nun das Volk von Sünden gereinigt 3
hatte, zeigte er ihm die Pfade des Lebens, indem er ihm das Gesetz
gab, das er von seinem Vater empfangen hatte. Du siehst also«, 4
schloß er, »daß er der Herr des Volkes ist, weil er alle Gewalt dazu
von seinem Vater empfangen hat.

Höre aber noch, weswegen der Herr seinen Sohn und die heiligen
Engel über die Erbschaft des Sklaven mit beraten ließ. Den vorwelt- 5
lichen heiligen Geist, der die ganze Welt geschaffen hat, ließ Gott in
einer Fleischesnatur wohnen, die er auserwählt hatte. Diese Fleisches-
natur, in der der heilige Geist wohnte, diente dem Geiste gut durch
heiligen und ehrbaren Wandel und befleckte den Geist in keiner Weise.
Da sie nun ein gutes und ehrbares Leben geführt, mit dem Geist zu- 6

der Reinigung des Christenvolkes von Sünden vgl. den Exkurs zu 6 7. **3** Endlich muß auch das dritte Werk, die Gesetzgebung, im Sinne der Macht Christi verstanden werden s. 4 a. Auch das war in dem entsprechenden Gleichniszug, der Speisenverteilung, in keiner Weise angedeutet. Hermas denkt hier an Christus als den neuen Gesetzgeber im Sinn von Sim. VIII 3 2 s. zu Barn. 2 6. **4 a** (in G aeth nur infolge Abspringens vom ersten τοῦ πατρὸς αὐτοῦ zum zweiten ausgefallen): Man hat hier am Ende der ersten Allegorie den Eindruck, daß sie ohne eigentliche Pointierung bleibt. Worauf es dem Deuter ankam, war nicht etwa die Adoption des Sklaven; denn von der ist gar nicht die Rede. Ihn fesselte offenbar die Transparenz des Ganzen s. den Exkurs zu 6 7. **VI 4 b—8 Die Allegorie von Christi Person** wird in **4 b** scheinbar ganz harmlos eingeleitet mit der Zurückweisung eines neuen Bedenkens: wie können Geist und Engel über den Gottessohn Jesus zu Rat sitzen? In Wirklichkeit liegt eine ganz neue Allegorie vor: Gegenstand der Schilderung in **5** ist nicht mehr der Gottessohn Jesus Christus, sondern seine σάρξ, in der der heilige Geist Wohnung nahm. Daraus ergeben sich eine Menge Verschiebungen gegenüber der Erzählung vom treuen Sklaven, die in der ersten Allegorie doch immerhin noch Zug um Zug zu deuten versucht war; jetzt regiert nicht mehr das allegorische, sondern vornehmlich das christologische Interesse. Die drei Werke s. 5 3 6 2. 3 können nun nicht mehr die Hauptsache sein; denn sie hat ja nicht die σάρξ, sondern der in ihr wohnende Geist geleistet; das Verdienst der σάρξ beruht vielmehr nur auf gutem Wandel und treuer Mitarbeit — insofern ist die σάρξ beseelt zu denken s. d. Uebers. Diese „Fleischesnatur“ hat nun im Gleichnis kein Gegenbild mehr, denn dort ist der Sklave selbständiger Urheber der drei Werke, und von einem Zusammenarbeiten von Sklaven und Sohn ist keine Rede. Also entspricht auch der heilige Geist in dieser zweiten Allegorie nicht mehr völlig dem Sohn im Gleichnis. Um so auffallender ist es, daß in 6 4 neben den Engeln als Ratgeber der Sohn genannt wird, nicht der Geist. Immerhin kann das ein Rückfall in die Sprache des Gleichnisses sein; es ist ja im folgenden auch vom Sklaven und nicht von der σάρξ die Rede. Ausgeschlossen erscheint ein solcher Rückfall aber 6 7; die Wiederkehr der Bezeichnung Sohn macht vielmehr den Gedanken wahrscheinlich, daß Hermas in dem heiligen Geist, der in Jesus Christus wohnte, den ewigen Gottessohn erblickt s. den folgenden Exkurs. Der Ton liegt hier aber zweifellos nicht auf diesem Gedanken, sondern auf dem Zusammenwirken von Fleischesnatur und Geist, also einer dem Gleichnis fremden Vorstellung. **6** Sie wird nun ausführlich beschrieben. Am G-Text, wie ihn die Ausgaben

sammengearbeitet hatte und bei keinem Werk lässig gewesen war (?), sondern sich als zuverlässig und männlich bewährt hatte, nahm er sie zum Genossen des heiligen Geistes an. Denn Gott gefiel der Wandel dieser Menschennatur, weil sie sich nicht befleckt hatte, solange sie
7 auf Erden den heiligen Geist in sich trug. Da beriet er sich darüber mit dem Sohn und den heiligen Engeln, damit auch diese Fleischesnatur, die dem Geist so trefflich gedient hatte, eine Wohnung erhielte und es nicht schiene, als sei sie um den Lohn für ihren Dienst gekommen. Denn jede Fleischesnatur, in der der heilige Geist gewohnt hat, wird ihren Lohn empfangen, wenn sie unbefleckt und ohne Fehl erfunden
8 7 wird. Da hast du auch dieses Gleichnisses Auflösung.« »Ich bin erfreut, Herr«, antwortete ich, »daß ich sie gehört habe.«

---

haben, fällt auf, daß das Part. ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρείως ἀναστραφεῖσαν eine beziehungs- und zwecklose Wiederholung der vorhergehenden Ausdrücke ergibt. Das wäre anders, wenn man sich nach dem Text von lt[1] richten dürfte (dessen Wortlaut in Hilgenfelds Ausgabe allerdings nach Turners Mitteilungen über den Bodleianus im Journal of Theological Studies 1920, 193 ff. zu korrigieren ist): *ac laborasset cum eo nec succubuisset in omni opere fatigatum corpus illud, sed viriliter conversatum esset et fortiter.* Eine Bestätigung dieses Textes liefert lt[2] *et omni opere fatigatum non succubuisset, sed viriliter et fortiter ab eodem conservatum esset* (die letzten vier Worte beruhen auf der Verwechslung von *conversari* und *conservari*). Da also die Negation bei dem Ausdruck mit ἐν παντὶ πράγματι festzustehen scheint, so lese ich οὐκ ἀργήσασαν statt συνεργήσασαν, und ergänze ἀλλά vor ἰσχυρῶς; so verschwindet die zuerst bemerkte Tautologie. Die eigentliche Abzweckung des letzten Satzes und der Ausführungen in 7 wird erst im nächsten Kapitel klar; sie ist ethischer Natur: das Verhalten der Fleischesnatur in Christus hat für die Christen ur- und vorbildliche Bedeutung. Welcher besondere Sinn in diesem Zusammenhang der Beratung Gottes mit dem Geist, der hier offenbar als Gottessohn bezeichnet wird (s. zu 6 5) und den Engeln zukommt, ist nur zu erschließen s. den Exkurs zu 6 7. Die Miterbschaft selbst ist nicht Gegenstand besonderer Ausmalung, denn es kommt dem Verf. ja darauf an, die Belohnung für die σάρξ Christi mit dem Lohn für die Christen s. 7 1 zu vergleichen. Also darf er das, was für die Erhöhung Jesu bezeichnend ist, nicht besonders hervorheben; so erklärt sich der blasse Ausdruck τόπος κατασκηνώσεως, bei dem aber doch offenbar nicht nur an die Auferstehung gedacht ist. Der Schlußsatz von 7 zielt schon deutlich auf die Verallgemeinerung des Gedankens. Das christologische Interesse ist mit der Hervorhebung der σάρξ und ihres Verhaltens offenbar erschöpft.

Die Christologie des „Hirten". Die Analyse des Gleichnisses hat ergeben, daß die beiden allegorischen Deutungen in 5 2—6 4[a] und 6 4[b]—8 an den Gleichnisstoff angefügt sind. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß einige Züge der Deutung wesentlich dem Bedürfnis der Allegorie entstammen und nicht christologischer Gedankenbildung. Die Christologie des Hirten wird man also am ehesten den Teilen der Deutung entnehmen dürfen, die dem Gleichnis nicht oder nur wenig entsprechen. Von der ersten Allegorie (Christi Werk) rückt unter diesem Gesichtspunkt der Abschnitt 6 1—4[a] in den Vordergrund. Die Herrschaft Jesu Christi über das von Gott geschaffene Volk, d. h. über die Christen, das ist es, was dort besonders betont wird (und zwar wie die Frage 5 5 zeigt, im Widerspruch zum

Gleichnis). Von den Werken Christi, deren Zahl ja durch das Gleichnis bedingt war, wird eines besonders hervorgehoben: die Tilgung der Sünden des Volkes d. h. der Christen. Auf die zweite Buße wird dabei nicht ausdrücklich angespielt, vom Verhalten der Christen wird ja überhaupt hier nicht weiter gesprochen; aller Nachdruck liegt einzig auf dem Gedanken: die Möglichkeit, daß Gottes Pflanzung ohne Unkraut, das Christenvolk ohne Sünde existiert (also die Möglichkeit der Bekehrungs- wie der zweiten Buße), hat Christus beschafft, und zwar durch sein Leiden (so wird das Gleichnis in der Allegorie ergänzt). Wir haben also hier eine Begründung des übergeschichtlichen Gedankens, an dem Hermas besonders interessiert war, in der Geschichte. So erklärt es sich, daß dieses zweite Werk für ihn besondere Bedeutung gewinnt, wie die Behandlung in 6 2 augenscheinlich zeigt. Wir verstehen von hier aus, was ihn zu dieser Allegorie trieb, zumal wenn wir bedenken, daß ihm der Weinberg als Bild für Gottes Volk schon geläufig war s. Js 5: der treue Sklave, der den Weinberg seines Herrn bis zu dessen Rückkehr von Unkraut säubert, ward ihm zum Bilde Christi, der das Gottesvolk der Christen von Sünden befreit — bis zu seiner Wiederkunft. Die Deutung geht freilich nicht auf, denn im Gleichnis kehrt der Herr wieder und in der Deutung Christus; aber das störte den Verf. nicht, da ihm die Hauptsache feststand. Auch die Alternative „geschichtlich-übergeschichtlich" darf an diese Allegorie nicht herangebracht werden, denn das Leiden Christi ist historisch, aber die Reinigung der Christen von Sünden vollzieht sich noch in der Gegenwart des Buches. Da die Gleichniserzählung um der ersten Deutung willen bereits mit einer zweiten Geschichte 2 9—11 verbunden war s. den Exkurs zu 2 11, so gewann Hermas aus ihr unschwer eine Allegorie auf die ihm so besonders wichtigen Gebote, freilich aller Chronologie zuwider. Das erste Werk — im Gleichnis als Erfüllung des Auftrags besonders wichtig — interessierte ihn eigentlich nur, sofern er daran die Würde Christi bewies s. zu 6 2 und so den Anstoß beseitigte, der in der Vergleichung Christi mit einem Sklaven lag. Dadurch beraubte er andrerseits diese Allegorie ihrer Pointe. Denn das Gleichnis ließ den Sklaven erst am Schluß eine Herrenstellung erwerben, diese Deutung aber setzt sie schon beim Werk der Engeleinsetzung voraus (freilich ohne daß wir erfahren, wann und wie dieses Werk sich abspielt). Darum kann auch aus dieser ersten Allegorie keine adoptianische Christologie erschlossen werden, denn der dafür bezeichnende Vorgang, die Erhöhung durch Adoption, wird, so wichtig sie im Gleichnis ist, in dieser Deutung sorgfältig umgangen. — Anders liegt diese Frage bei der zweiten Allegorie 6 4b—8 (Christi Person). Hier ist von der einheitlichen Person Jesu Christi überhaupt nicht mehr die Rede, sondern das göttliche und menschliche Element in Christus treten auseinander. Die σάρξ ist nicht Subjekt der Werke Christi, sondern Träger eines neuen, im Gleichnis nicht begründeten und darum sicher für die Christologie des Hermas bezeichnenden Verdienstes; sie hat den Geist nicht befleckt, sondern treulich mit ihm zusammengearbeitet. Diesem Verdienst wird nun der Lohn der Adoption zuteil. Einzig in dieser Deutung kommt also das Adoptions-Motiv des Gleichnisses zur Geltung. Eine adoptianische Christologie ist das insofern, als die menschliche Fleischesnatur Christi zu einer (allerdings nicht näher beschriebenen) Würde erhöht wird. Sofern aber Jesus von Anfang seines Lebens an den göttlichen Geist in sich wohnen hat, scheint eine Art pneumatische Christologie vorzuliegen. Aber auch dieses Urteil kann widerlegt werden, sofern dieser göttliche Geist nach 7 1 ff. in jedem Christen Wohnung hat (aber abgeschwächt? minder rein?) und somit das für die pneumatische Christologie bezeichnende Moment, die einmalige und einzigartige Menschwerdung eines göttlichen Wesens in Jesus Christus, nicht in Erscheinung tritt. Die dogmengeschichtliche Fragestellung der erwähnten Art vermag der Problematik unseres Stoffes überhaupt nicht gerecht zu werden, weil sich hier die

Interessen der Christologie mit denen der Ethik und Pneumatologie kreuzen. Die Christologie müßte zeigen, wie sich die menschliche Person Jesus Christus von anderen Menschen unterscheidet, das ethische Interesse s. 7 1 ff. verlangt das Gegenteil, es verlangt, daß die sittliche Fragestellung bei Jesus dieselbe ist wie beim Menschen; die vorausgesetzte Pneumatologie aber (s. den Exkurs zu Mand. V 2 7) bringt es mit sich, daß auf die Reinerhaltung des Geistes besonderer Nachdruck gelegt wird. Wenn 6 7 betont wird, daß jede σάρξ, die den Geist nicht befleckt habe, ihren Lohn erhalten solle, so kann ein antignostisches Interesse obwalten, und die Mahnung 7 2 klingt in der Tat, als ob der Verf. libertinistische Gnostiker nach Art von Apc 2 14 f. 20 f. Jud 8 im Auge habe. Es wäre aber auch möglich, daß nicht ein ausgesprochen antihäretisches, sondern auch schon ein rein ethisches Interesse zu dieser Polemik gegen einen jener Zeit immerhin naheliegenden Libertinismus geführt hätte. — Das in der σάρξ Christi wohnende πνεῦμα wird deutlich beschrieben als vorweltliches Schöpfungsprinzip s. auch Sim. IX 12 2. Dieser Geist ist es, der die Werke Christi getan hat; die σάρξ hat nur mitgewirkt. Dieser Geist wird nun 6 4. 7 auch als „Sohn Gottes" bezeichnet; das ist vielleicht durch die Figur des Sohnes im Gleichnis angeregt, aber in 6 7 keinesfalls allein von dorther bedingt. Vollends beweist Sim. IX 1 1, daß Hermas den heiligen Geist mit dem Sohn Gottes, d. h. mit dem präexistenten Christus identifiziert. Diese Vorstellung hat ihre Vorstufe in der Gleichsetzung des postexistenten Christus mit dem Geist bei Paulus und findet sich auch II Clem. 14 4 9 5 s. Weiteres z. d. St., beidemal übrigens auch mit ethischer Zuspitzung auf die Bewahrung des Fleisches wie Sim. V. Es handelt sich nicht um eine durchgeführte Lehre, dazu sind die Unklarheiten an allen Stellen zu groß; aber doch auch nicht nur um eine Gelegenheitsbildung etwa in Rücksicht auf das Gleichnis vom Sklaven; dagegen spricht Sim. IX 1 1. Und wenn in der ersten Allegorie von Sim. V Jesus ‚Sohn Gottes' genannt wurde, so geschah das, wie wir nun sehen, unter Uebertragung des Prädikates, das dem göttlichen Element in Jesus eignet, auf die ganze Person, die in der ersten Allegorie als Einheit, in der zweiten nach ihrem göttlichen und menschlichen Prinzip getrennt angeschaut wird. Ebenso werden ja auch die Werke, die nach der zweiten Allegorie der Geist getan hat, in der ersten dieser einheitlichen Person Jesu Christi zugeschrieben. Die Erhöhung (entsprechend der Adoption im Gleichnis) kann aber nicht von dieser Person erzählt werden, denn ihr göttlicher Teil, der Geist = Gottessohn, kann nicht mehr erhöht werden. So begreifen wir rückschauend, warum das Adoptionsmotiv in der ersten Allegorie nicht ausgewertet wurde s. zu 6 4a, und warum der Verf., um dasselbe zu verwenden, die zweite Allegorie, von der σάρξ, bildete. Diese Notwendigkeit aber bedingte eine Einführung des Geistes, des ewigen Gottessohnes. Wenn die im Exkurs zu 2 11 vorgetragene Analyse richtig ist, so hat Hermas ja erst von der zweiten Allegorie aus und um ihretwillen dem Gleichnis die Gestalt des Sohnes (und der Freunde) eingefügt. Seine Stellung ergab sich von selbst: war der Geist Sohn Gottes, so ward sein Abbild im Gleichnis Sohn des Herrn; und war er als ewiger Gottessohn Ratgeber seines Vaters bei der Schöpfung s. Sim. IX 12 2, so ward sein Abbild Ratgeber bei der Erhöhung des Sklaven. Es ist also kein Zufall, wenn die Beratung Gottes mit dem Geist 6 4b. 7 so stark betont wird: als Ratgeber Gottes hat der Geist = Gottessohn die ihm zukommende Stellung. — Man wird die ganze Anschauung nach der zweiten Allegorie, wo allein sie wirklich ausgeführt ist, als einen binitarischen Monotheismus bezeichnen dürfen (zum Ausdruck s. Loofs, Art. „Christologie" in Hauck's Real-Enzyklopädie[3] IV 26 und vgl. Macholz Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian). Neben Gott steht sein Ratsgenosse, der ewige Gottessohn, der als heiliger Geist in einer Fleischesnatur Wohnung genommen und mit ihr zusammen die Person Christi gebildet hat. Unklar bleibt dabei, wie dieser

heilige Geist in Christus sich zu dem verhält, der in jedem Christen wohnt s. 6 7. Im Exkurs zu Mand. V 2 7 ist gezeigt, daß der von der Pneumatologie der Mand. vorausgesetzte „heilige Geist“ nicht einfach mit dem heiligen Geist des Urchristentums gleichzusetzen ist, sondern daß jene Pneumatologie als Christianisierung einer außerchristlichen Anschauung zu verstehen ist. An diese Pneumatologie knüpft nun die Mahnung Sim. V 7 1 zweifellos an. Andrerseits ist aber klar, daß Sim. V 6. 7 vom heiligen Geist im Sinn des gemeinchristlichen Glaubens gesprochen wird. Wir haben hier das völlige Hineinwachsen jener außerchristlichen Anschauung in die christliche vor uns, vermögen aber nicht zu sagen, ob und inwiefern der Verf. die immer noch bleibenden Spannungen ausgeglichen hat. Von einem göttlichen Prinzip in Christus neben dem heiligen Geist, etwa dem Logos, weiß er nichts; insofern ist er Binitarier. Im geschichtlichen Jesus einen sich σάρξ und jener Geist = Gottessohn (und darum kann auch der geschichtliche Jesus ‚Sohn Gottes' heißen); in der Postexistenz ist auch die σάρξ irgendwie erhöht.

Die aus Sim. V erhobene Tatsache, daß Hermas mit „Sohn Gottes“ sowohl den vorweltlichen heiligen Geist als auch seine Vereinigung mit einer σάρξ zur geschichtlichen Person Jesu bezeichnen kann, erfährt durch Sim. IX ihre Bestätigung. Sowohl der uralte Fels wie das neue Tor, das in ihn gehauen ist 2 1. 2, werden 12 1—3 auf den Sohn Gottes gedeutet: der uralte Fels ist der vorweltliche Sohn Gottes, auch hier mit Nachdruck als σύμβουλος seines Vaters bezeichnet (s. o.) und 14 5 als Träger der ganzen Schöpfung dargestellt, das neue Tor aber ist seine am Ende der Zeiten offenbar gewordene geschichtliche Erscheinung. Im Exkurs zu Sim. IX 2 1 wird gezeigt, daß Fels und Turm in Sim. IX eigentlich Konkurrenten sind. Es ergibt sich auch aus 12 3—5 14 6, daß man durch das Tor (den geschichtlichen Sohn Gottes; Gemeinschaft mit ihm erlangt man durch den „Namen“) nicht nur in den Fels, sondern in den Turm kommt, d. h. in das Reich Gottes, die Kirche. So ist also die Kirche letzten Endes mit dem vorweltlichen Sohn Gottes identisch (der Turm mit dem Fels). Hermas hat ja auch sonst die Kirche mit kosmischen Prädikaten geschildert s. zu Vis. I 1 6 3 4 II 4 1 III 13 3 und den Exkurs zu Vis. III 2 4, und die Vorweltlichkeit der Kirche ist Vis. II 4 1 ausdrücklich betont. Wie dort, so ist auch hier die Grenze zwischen idealer und empirischer Kirche nicht immer eingehalten. Es darf darum nicht befremden, daß Sim. IX 1 1 der Sohn Gottes (= heiliger Geist) auch mit jener „sibyllinischen“ Offenbarungsträgerin identifiziert wird, die für Hermas die Kirche (und zwar sowohl die kosmisch-ideale, als die empirische, sich verändernde) bedeutet s. den Exkurs zu Vis. II 4 1.

Wenn aber der Turm in Sim. IX nicht als ideale, sondern als empirische Größe angeschaut wird, erscheint der Sohn Gottes nicht mehr als der Bau oder der Fels selbst, sondern als der Bauherr. So ist es zu erklären, daß Hermas auch die aus ganz anderen Zusammenhängen stammende Vorstellung von den 6 Engeln und ihrem Führer s. zu Vis. III 4 1 in die Sim. IX hineinverwoben und auf diese Weise Christologie und Angelologie verbunden hat. Die Verbindung ist freilich nicht völlig geglückt und nicht restlos durchgeführt, vgl. wie Sim. IX 1 2. 3 der in dem Hirtenengel wirkende Geist (= Sohn Gottes) und der herrliche Engel, von dem der Hirt abgesandt ist und der mit dem Sohn Gottes, dem Führer der Engel, zweifellos identisch ist s. zu Vis. V 2, ohne Beziehung nebeneinanderstehen. Man wird wohl auch in diesem herrlichen oder heiligsten Engel nicht so sehr den präexistenten Gottessohn (den vorweltlichen Geist) als den postexistenten (also Jesus in der Erhöhung auch seiner Menschennatur) anzuschauen haben. Denn wenn er als Herr der Kirche auftritt s. Sim. IX 7 1, so stellt er offenbar die geschichtliche Erlöserpersönlichkeit dar; dazu stimmt es auch, daß er Mand. V 1 7 die bußfertigen Christen gerecht macht. Ferner wird von ihm Sim. IX 12 8 dasselbe gesagt, was 12 3. 5 von dem Tor gilt; mit diesem also, nicht mit dem Felsen, ist er identisch,

d. h. mit dem geschichtlichen, nicht mit dem vorweltlichen Sohn Gottes. Auch eine andere Folgerung stellt die Verbindung zwischen Angelologie und Christologie her: nach Vis. II 2 7 Sim. IX 24 4 25 2 27 3 ist Einreihung unter die Engel das Los der Seligen; so ist also der Lohn zu verstehen, von dem Sim. V 6 7 redet. Derselbe Lohn soll aber (vielleicht in noch höherem Grade?) der σάρξ Christi zuteil werden. So befremdet es nicht, daß der geschichtliche Gottessohn als Oberster der Engel auftritt.

Nicht ganz zweifelsfrei ist diese Verbindung von Angelologie und Christologie in Sim. VIII. Dort ist von einem großen Weidenbaum die Rede, der die ganze Erde überschattet, und in dessen Schatten sich alle versammeln, die den Namen des Herrn tragen. Unter dem Baum steht und dem versammelten Volk befiehlt ein ἄγγελος τοῦ κυρίου ἔνδοξος. Wenn man an Sim. IX denkt, und wenn man sieht, wie im Lauf von Sim. VIII das Bild des Turmes als Konkurrent des Bildes vom Weidenbaum auftritt, würde man nicht erstaunt sein, den Baum auf die Kirche und den Engel auf ihren Herrn, den geschichtlichen Gottessohn, gedeutet zu finden. Das geschieht aber nicht, sondern VIII 3 2. 3 wird der Engel auf Michael und der Baum auf das Gesetz Gottes gedeutet; hinzugefügt wird freilich, das Gesetz sei der Sohn Gottes, gepredigt bis an die Enden der Erde. Diese Deutung auf das Gesetz paßt gut zu dem ganzen Inhalt der Sim., zu der Probe, die mit den Gläubigen vorgenommen wird; diese Deutung ist also mit der Sim. fest verbunden. Aber das Volk, das sich im Schatten des Gesetzes versammelt und vom Erzengel Michael betreut wird, ist nicht das Christen-, sondern das Judenvolk; und die zweite Deutung auf Gottessohn und Predigt erweist sich als ein Versuch, aus dem Bilde Israels ein Bild der Kirche zu machen. Daher erklärt sich denn auch die oben erwähnte Konkurrenz des Bildes vom Turm. Die Verchristlichung ist aber nicht völlig durchgeführt, denn der Verf. hat es unterlassen, Michael, den traditionellen Wächter Israels, in Christus, den Herrn der Kirche, umzudeuten. So ist Michael als eine Art Konkurrent der Christusgestalt stehen geblieben, und dieses Nebeneinander trägt nicht gerade zur Verdeutlichung der christologischen Vorstellungen des Hirten bei. — Angesichts dieser und anderer Unklarheiten wird man sich aber immer gegenwärtig halten müssen, daß das Hauptinteresse des Buches der Verkündigung der Buße und der dadurch zu bewirkenden Reinigung der Kirche gilt. Darum erhalten die üblichen dogmengeschichtlichen Fragen im „Hirten“ oft eine ungenügende, unklare oder mehrdeutige Antwort. Ich habe in dieser Skizze davon abgesehen, die vorhandenen Gegensätze in ein System zu bringen, aber auch davon, sie literarkritisch durch Annahme mehrerer Verf. zu erklären. Mir scheinen vielmehr alle Anzeichen darauf zu deuten, daß sie aus dem Zusammentreffen verschiedener Stoffe zu verstehen sind, deren der Verf. nicht völlig Herr geworden ist s. zum Grundsätzlichen die Exkurse zu Vis. III 2 4 und Sim. V 2 11. — Vgl. außer der am Anfang dieses Kommentars genannten Literatur die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs und Seeberg, ferner Link Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886, Bönhoff Die Christologie im „Hirten“ des Hermas (Neues Sächs. Kirchenblatt 1900, 497 ff. 515 ff.), JohvWalter Die Komposition von Hermas Sim. V (Zeitschr. f. nt. Wiss. 1913, 133 ff.).

VII 1—4 Anwendung der Allegorie von Christi Person auf das Leben der Christen. Bei δικαιοῦσθαι ist natürlich das Gericht gemeint; der menschlichen Natur wird der Lohn zuteil, den Christi σάρξ erlangte s. 6 7 — ob in demselben Grade, darüber wird hier nicht reflektiert — nach Vis. II 2 7 wäre an Einreihung unter die Engel zu denken. Darüber, sowie über die Frage, ob die Mahnung in **2** antignostisch oder bloß allgemein antilibertinistisch gemeint ist, s. den vorigen Exkurs. Zum Gedanken s. II Clem. 9 1 und das indisch-jüdische Gleichnis vom Blinden und

»Höre weiter«, fuhr er fort. »Bewahre dies dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der Geist, der in ihm wohnt, für das Fleisch zeugen kann und das Fleisch als gerecht anerkannt wird. Hüte dich 2
dem Gedanken Raum zu geben, dies Fleisch sei vergänglich und es daraufhin zu mißbrauchen und zu beflecken. Denn wenn du dein Fleisch befleckst, wirst du auch den heiligen Geist beflecken; wenn du also dein Fleisch befleckst, wirst du kein Leben haben.« Ich 3
fragte: »Herr, wenn aber etwas früher in Unwissenheit (?) geschehen ist, bevor diese Worte kund wurden, wie kann der Mensch gerettet werden, der sein Fleisch befleckt hat?« »Für frühere Unwissenheitssünden«, antwortete er, »vermag Gott allein Heilung zu schaffen, denn sein ist alle Macht. Aber für jetzt nimm dich in Acht, dann wird der 4
Herr, der Allmächtige und Barmherzige, auch die früheren Unwissenheitssünden heilen, wenn du künftig dein Fleisch nicht befleckst und auch nicht deinen Geist, denn beide gehören zusammen, und eins kann nicht ohne das andere befleckt werden. Bewahre beide rein, so wirst du Leben haben bei Gott«.

Lahmen, das Epiphanius Panarion haer. 64, 70 5 ff. (II 515 Holl) auf das Apokryphon Ezechiel zurückführt und das die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele darstellen soll s. Holl in Aus Schrift u. Geschichte, Abhdlg. f. Schlatter S. 87. 97. ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν καρδίαν s. zu Vis. I 1 2. Im letzten Satz emendieren die Ausgaben den G-Text ἐὰν δὲ μιάνῃς τὴν σάρκα durch die Korrektur τὸ πνεῦμα (Hilgenfeld τὴν σάρκα καὶ τὸ πνεῦμα). Aber es ist mir doch zweifelhaft, ob diese logische Besserung notwendig ist. Denn wenn δέ weiterführend gefaßt wird, kann auch an die erste Bedingung wieder angeknüpft werden s. d. Uebers. Der G-Text wird zudem durch beide lt gestützt. **3** Wenn der G-Text εἰ δέ τις γέγονεν ἄγνοια προτέρα richtig ist, muß ἄγνοια gleichbedeutend mit dem folgenden ἀγνόημα gefaßt und „Unwissenheitssünde" übersetzt werden. Das ist sprachlich durchaus möglich (LXX, s. Ps 24 7); aber Mand. IV 1 5 und beide lt an unserer Stelle *(quodsi per ignorantiam aliquid admissum est* — lt[1] nach Mitteilung von CHTurner *aliquam)* lassen doch zunächst an die Zeit der Unwissenheit denken. Da nun aus γεγονενεναγνοια sehr leicht durch Haplographie unser G-Text werden konnte, so schlage ich vor εἰ δέ τι γέγονεν ἐν ἀγνοίᾳ πρότερον (aeth *antea*); die Stellung von πρότερον ist durch die Nähe von πρίν bedingt. Der Inhalt dieses Dialogs ist eine erneute Anwendung des Gedankens von der Bußfrist s. den Exkurs zu Mand. IV 2 7: auch in diesem Fall sind frühere Sünden durch Gottes Gnade vergebbar vgl. in **4** die für die Bußbotschaft bezeichnenden Worte πολύσπλαγχνος und ἴασις s. zu Vis. I 3 2 und Vis. I 1 9. Das Ganze klingt wieder wie ein Mand. aus s. zu Mand. I 2.

Similitudo VI enthält kein Gleichnis, sondern eine Vision von dem Zustand der Christenheit in derselben Art wie Vis. III und wie die folgenden Similitudines. Sim. VI eröffnet also schon der Gattung nach eine neue Reihe unter den Sim. Das gilt aber auch vom Inhalt. Denn während Sim. I—V im Grunde ebenso wie die Mand. auf Mahnungen hinauslaufen, nach denen sich die Christen richten sollen, um in der Zeit zwischen Christenbuße und Lebensende keine neuen Sünden zu begehen, behandeln die Sim. VI—IX etwas anderes: den Vollzug der Buße in der Christenheit. Die Bußfrist wird dabei durchaus als noch während vorausgesetzt, aber zugleich

Sechstes Gleichnis.

1 Ich saß in meinem Hause, pries den Herrn wegen all der Dinge, die ich geschaut hatte, und dachte über die Gebote nach, wie sie gut, kraftvoll, erfreulich und herrlich wären und die Menschenseele zu retten vermöchten. Da sprach ich bei mir: »Selig werde ich sein, wenn ich in diesen Geboten wandle, und jeder, der in ihnen wandelt, 2 wird selig sein.« Wie ich so zu mir sprach, sah ich ihn plötzlich bei mir stehen und zu mir reden: »Was zweifelst du wegen der Gebote, die ich dir gab? Sie sind gut! Du sollst überhaupt keinen Zweifel hegen, sondern dich mit dem Glauben an den Herrn bekleiden und (so) in ihnen wandeln, denn ich werde dich in ihnen stark sein 3 lassen. Diese Gebote nützen denen, die Buße tun wollen, denn wenn 4 sie nicht in ihnen wandeln, ist ihre Buße vergeblich. So werft, ihr Büßenden, die Sünden dieser Welt von euch, die euch aufzehren; bekleidet euch dafür mit jeder gerechten Tugend, dann werdet ihr imstande sein, diese Gebote zu halten und eure Sünden nicht noch zu vermehren. Und wenn ihr sie in keinem Fall vermehrt, werdet ihr mit euren früheren Sünden nichts mehr zu schaffen haben. Wandelt also in diesen meinen Geboten, so werdet ihr Leben haben bei Gott. Dies alles laßt euch von mir gesagt sein.«

5 Nachdem er so mit mir geredet hatte, sprach er zu mir: »Laß uns aufs Feld gehen, so will ich dir die Hirten der Schafe zeigen.«

---

wird in Gesichten, die den Zustand der Christenheit verbildlichen, schon gezeigt, was der Bußengel zu tun hat und mit welchem Erfolg er tätig ist. Wenn so Sim. VI in der ganzen Reihe der Sim. Epoche macht, so kann es nicht befremden, wenn in **I 1—4** Mahnungen stehen, die wie ein Epilog zu den Mand. klingen, hier aber zugleich die Bedeutung eines Prologs zu Sim. VI—IX haben. Daß die Mand. hier noch einmal erwähnt werden, erklärt sich aus dem Bestreben, den Grundgedanken der Mand. in seiner Verbindung mit der Bußbotschaft aufzuzeigen. Wenn Große-Brauckmann 1 8. 4 streicht, so übersieht er, daß in 2 3 gerade an 1 4 angeknüpft wird, ferner daß auch Sim. I—V im Grunde Mand. sind, ja daß sogar Sim. VI VII laut VII 7 offenbar als Mand. gewertet werden. Auch hier bestätigt sich die zu Vis. V 5 Mand. XI 1 XII 3 2 vorgetragene Hypothese, daß ἐντολαὶ καὶ παραβολαί ursprünglich gemeinsame Bezeichnung des ganzen zweiten Teils des Buches, des eigentlichen Pastor, gewesen seien. **1** ἱλαρός s. zu Sim. V 3 8. **2** Von Zweifel ist in dem Mand. XII 3 4—4 8 angedeuteten Sinn die Rede: es sind Bedenken wegen der eigenen Kraft gemeint, die um so gefährlicher sind als nach **3** Gebotserfüllung die Vorbedingung für das Gelingen der Buße ist. **4** πᾶσα ἀρετὴ δικαιοσύνης ist der Inbegriff dessen, was die Gebote fordern s. dazu und zu ζῆν τῷ θεῷ Mand. I 2; προστιθέναι κτλ. s. zu Vis. V 7. Der Schlußsatz bedeutet nicht „das habe ich euch schon gesagt", sondern „laßt es euch von mir gesagt sein" (lt^2 *dicta sint*) s. Mand. XII 6 1 Sim. IX 33 1. **I 5—III 6** Die Vision von den Hirten. Von hier bis zum Schluß der Sim. hat wieder Ps.-Athanasius Doctrina ad Antiochum (zweite Rezension) cap. 18 f. den Text ausgeschrieben. Den letzten Satz von 1 6, der wegen 2 4. 6 nötig ist, verdanken wir ihm allein. An der Schilderung des Hirten und seiner Schafe **5 6** fällt der Mangel jeder ungünstigen Charakteristik auf,

»Laß uns gehen, Herr«, sagte ich. Da kamen wir in eine Ebene, und
er zeigte mir einen Hirten, der ein Jüngling, und in eine Gewandung
aus safranfarbigem Stoff gekleidet war. Er weidete sehr viele Schafe, 6
und diese Schafe hatten anscheinend reichlich und üppig zu leben und
sprangen fröhlich hierhin und dorthin. Auch der Hirte selbst war
sehr fröhlich über seine Herde, und er sah sehr fröhlich aus und lief
unter den Schafen umher. Auch andere Schafe sah ich, die üppig und
reichlich zu leben hatten, (aber) an einer Stelle blieben und nicht umher-
sprangen. Da fragte er mich: »Siehst du diesen Hirten?« »Ja, Herr«, 2
sagte ich. Er sprach: »Das ist der Engel der Schwelgerei und des Be-
truges. Er verzehrt die Seelen der Knechte Gottes und macht sie von
der Wahrheit abwendig, und betrügt sie mit den bösen Begierden, an
denen sie zugrunde gehen. Denn sie vergessen der Gebote des leben- 2
digen Gottes, wandeln in Betrug und eitler Schwelgerei und werden
von diesem Engel zugrunde gerichtet; und es verfallen die einen
dem Tod, die andern dem Verderben.« »Herr«, fragte ich, »ich weiß 3
nicht, was ‚Tod' und was ‚Verderben' bedeuten soll.« »Höre«, sprach
er. »Die Schafe, die du so fröhlich hast springen sehen, sind die
völlig von Gott Getrennten, die sich den Begierden dieser Welt ergeben
haben. Sie haben keine Buße zum Leben, weil sie ihre Sünden ver-
mehrt und den Namen Gottes gelästert haben. Solcher Menschen Los

---

denn auch τρυφᾶν und σπαταλᾶν (s. zu Jac 5 5) kann, da es von Schafen gesagt wird, doch nicht als ungünstiges Urteil gelten. Man hat den Eindruck, daß hier eine fremde Schilderung übernommen ist, die entweder gar keine moralische Bedeutung hatte, oder bei der die trotz ihres lockenden Aeußeren verwerfliche Art der Gestalt sich erst allmählich enthüllt (wie etwa die Ψευδοπαιδεία bei Ps.-Cebes Tabula 12 2 ἡ δοκεῖ πάνυ καθάριος καὶ εὔτακτος εἶναι). Von einem Hirtenkostüm ist hier — im Gegensatz zum Strafengel — keine Rede, sondern nur von eleganter Kleidung. Die Ἀπάτη bei Ps.-Cebes Tabula 5 1, die HSchulz heranzieht, bietet darum keine entscheidende Analogie, weil sie, wie natürlich, in diesem wesentlichsten Punkt, der Tracht, keine Parallele darstellt. Daß aber eine fremde Gestalt übernommen ist, zeigt sich bei der Deutung **II 1—4** wohl auch darin, daß der geschilderte Engel auf τρυφή und ἀπάτη gedeutet wird, also mit zwei keineswegs parallelen Abstrakten (beide lt ändern darum zu *dulcedinis ac voluptatis*); offenbar ist ἀπάτη hinzugefügt, um die eigentlich christliche Bewertung besser zur Geltung zu bringen; die Verbindung beider Ausdrücke beherrscht dann weiter den ganzen Abschnitt. Es handelt sich wieder nur um sündigende Christen; denn nur um deren Sünde und Rettung kreisen die Interessen des Buches. 1 Unter diesen Christen werden nun zwei Gruppen unterschieden. Die einen (das Neutr. τινὰ steht, weil dem Verf. πρόβατα vorschwebt) sind die gänzlich Verlorenen; über εἰς τέλος in **3** s. zu Vis. III 7 2. Die Ursache ihres Todesloses ist nicht ganz eindeutig angegeben. Zunächst wird mit dem bekannten Ausdruck προστιθέναι ταῖς ἁμαρτίαις (s. zu Vis. V 7; die Anknüpfung von 2 3 an 1 4 ist hier ganz deutlich) angegeben, daß sie weitergesündigt haben; das soll wohl, wie aus dem technischen Gebrauch des Ausdrucks sonst zu erschließen ist, bedeuten, daß die Bußbotschaft bei ihnen vergeblich ist, sie also mit der in Vis. III 6 1 geschilderten Klasse identisch sind. Zweitens

4 ist der Tod. Die Schafe aber, die du nicht springen sahst, sondern auf einer Stelle weiden, das sind solche, die sich zwar der Schwelgerei und dem Betrug ergeben, aber den Herrn nicht gelästert haben; sie sind also von der Wahrheit weg ins Verderben gegangen. Diese haben Hoffnung auf Buße, durch die sie zum Leben gelangen können. Also bietet das Verderben noch Hoffnung auf eine Erneuerung, der Tod aber schließt den Untergang für ewig in sich.

5 Wir gingen wieder etwas weiter, da zeigte er mir einen großen Hirten, wild von Aussehen, mit einem weißen Ziegenfell bekleidet, der hatte einen Ranzen auf dem Rücken, dazu trug er einen sehr harten Knotenstock und eine lange Geißel; auch hatte er einen bitterbösen 6 Blick, so daß ich mich fürchtete — so war sein Blick. Dieser Hirt übernahm nun von dem jungen Hirten jene Schafe, die zwar üppig und reichlich zu leben hatten, aber nicht sprangen, und trieb sie an eine abschüssige Stelle voll Dornen und Disteln, so daß die Schafe von den Dornen und Disteln nicht loskommen konnten, sondern sich 7 in sie verwickelten. So mußten sie nun von Dornen und Disteln festgehalten weiden und litten große Pein, da er sie noch dazu schlug. Und er trieb sie hierhin und dorthin und gönnte ihnen keine Ruhe;

aber scheint ihr Todeslos mit der Art der von ihnen begangenen Sünde zusammenzuhängen: Lästerung des göttlichen Namens, d. h. wohl in der Verfolgung. Man muß dabei bedenken, daß Sim. VI—IX ja Erfahrungen dargestellt werden, die man mit der Bußbotschaft bereits gemacht hat. Eine solche Erfahrung ist es nach Sim. VIII 6 4 IX 19 1 offenbar, daß zu den Christen, die an der Bußbotschaft vorbeigehen, in erster Linie die „Lästerer des Herrn" gehören. So erklärt sich die Nebeneinanderstellung von προσέθηκαν κτλ. und ἐβλασφήμησαν aus einer Verbindung von Theorie und Erfahrung. **4** Die zweite Gruppe der Sünder bilden diejenigen, bei denen eine Möglichkeit der Buße besteht s. Vis. III 5 5. Unter ihnen werden nicht wie Vis. III 6 2—7 weitere Sondergruppen unterschieden. Ihr Los ist καταφθορά, d. h. nach dem Zusammenhang einstweiliges Verderben. Da καταφθορά hier also weniger als Tod ist, kann von einer Entlehnung aus Ps.-Cebes Tabula 3 3 οὐκ εἰσάπαξ . . . . ἀπέθνησκεν· ἀλλὰ κατὰ μικρὸν ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ καταφθείρεται keine Rede sein (Taylor Journal of Philology 1901, 298 f.), denn dort sind ἀποθνήσκειν und καταφθείρεσθαι nicht im Erfolg, sondern nur in der Art des Vollzugs unterschieden. **5** Dieser Hirt trägt im Gegensatz zu dem ersten wirklich Hirtentracht. Es ist im wesentlichen dieselbe, wie sie auch dem Hirten, nach dem das Buch heißt, eigen ist s. Vis. V 1; nur die Geißel, die besondere Art des Stabes und das wilde Aussehen charakterisieren den Strafengel. Daraus sieht man deutlich, daß der Verf. in Vis. V, wo alle besonderen Attribute fehlen, lediglich ein typisches Hirtenbild zeichnet s. den Exkurs zu Vis. V 7. Daß die Τιμωρία bei Ps.-Cebes Tabula 10 2 auch eine Geißel hat, ist fast selbstverständlich und beweist darum keinerlei Abhängigkeit. Der Unterschied unserer Schilderung von jener Allegorie ist vielmehr gerade der, daß dort alles von der Deutung aus entworfen ist, während hier ein in der Deutung nicht restlos aufgehender, darum wohl traditioneller Bildstoff bemerkbar wird. So ist die Schilderung in **6—7** durchaus nicht von der Deutung aus entworfen, enthält sich vielmehr gerade der in 3 4 ausgeführten Spezialisierung. Hermas hat also offenbar eine Plagen-

so ging es jenen Schafen sehr schlecht. Als ich sie so Schläge und 3
Pein leiden sah, da betrübte es mich, daß sie so gequält wurden und
gar nicht zum Aufatmen kamen. Ich sprach zu dem Hirten, der mit 2
mir redete: »Herr, wer ist dieser Hirt, der so mitleidslos und bitter-
böse ist und sich dieser Schafe gar nicht erbarmt?« Er antwortete:
»Das ist der Engel der Strafe; er gehört zu den gerechten Engeln und
hat den Vollzug der Strafe unter sich. Er übernimmt die, welche von 3
Gott abgeirrt und in den trügerischen Begierden dieser Welt gewandelt
sind, und bestraft sie, wie sie es verdienen, mit furchtbaren und ver-
schieden gearteten Strafen.« »Herr«, bat ich, »ich möchte gern wissen, 4

Schilderung übernommen; und zwar wird man an eine Apokalypse zu denken haben, deren Seher irgendeinen außerirdischen Ort der Qual schaute. Man denke an die Straforte Henoch 18. 19. 27 und zu unserer Stelle speziell an die Schilderung Apc Petri 32 (Kl. Texte 3, 11) ἄλλοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀπὸ κρημνοῦ μεγάλου καταστρεφόμενοι ἤρχοντο κάτω καὶ πάλιν ἠλαύνοντο ὑπὸ τῶν ἐπικειμένων ἀναβῆναι ἄνω ἐπὶ τοῦ κρημνοῦ καὶ κατεστρέφοντο ἐκεῖθεν κάτω, καὶ ἡσυχίαν οὐκ εἶχον ἀπὸ ταύτης τῆς κολάσεως (die Peiniger sind Engel, wie sie etwa Test. Levi 3 2 erwähnt sind, s. auch Henoch 20 4 *Raguel . . ., der Rache übt an der Welt der Lichter;* Beer b. Kautzsch Pseud-epigr. S. 250) Henoch slav. (Bonwetsch, Göttinger Abh. 1896, N. F. I 3) 10 *rauhe und unbarmherzige Engel, welche tragen scharfe Werkzeuge zu unbarmherziger Peinigung.* Die Stelle gehört in den Zusammenhang mit jüdischen und griechischen Inferno-Schilderungen s. Dieterich Nekyia und Greßmann Vom reichen Mann und armen Lazarus (Abhdlg. d. Berl. Akademie 1918 Nr. 7). Von einer solchen Inferno-Schilderung wird auch unser Text abhängig sein, nur hat unser Verf. die Peinigung, wie die Deutung 3 1 ff. zeigt, aus dem ewigen ins zeitliche Leben versetzt, ohne jedoch diese Beziehung in der Darstellung selbst zum Ausdruck zu bringen: darum keine Spezialisierung wie in 3 4! Daß übrigens in solchen apokalyptischen Schilderungen statt von Menschen sehr wohl von Schafen (und ihren Hirten) geredet werden konnte, beweist die apokalyptische Einkleidung der Geschichte Israels in die Geschichte einer Schafherde Henoch 89. 90. — εὐσταθοῦσαν ist eine der Impf.-Formen auf -σαν, wie sie bei den Verba contracta der zweiten Konj. mehrfach bezeugt sind s. ἐδοκοῦσαν Sim. IX 9 5, im NT allerdings nur in Varianten (Mc 15 41 W Act 2 46 D 17 5 D), aber auch anderwärts z. B. Kern Inschr. v. Magnesia 17 8 47 4 s. Moulton-Howard Grammar of New Test. Greek § 84 4. **III 2** Wenn die oben zu 2 6. 7 ausgesprochene Vermutung richtig ist, so haben wir in dem ἄγγελος τῆς τιμωρίας eigentlich den Wächter eines außerirdischen Strafortes vor uns; seine Zugehörigkeit zu den gerechten Engeln wird ausdrücklich betont; nach Test. Levi 3 2 stammen solche Geister aus dem zweiten Himmel! Unser Text aber hat die ganze Vorstellung auf zeitliche Strafen angewendet und aus Wächtern außerirdischer Kerker die Meister irdischer Strafen gemacht. Da sich diese Entwicklung von jüdischen Vorstellungen aus begreifen läßt, so ist es eigentlich nicht nötig, an orientalisch-hellenistische Parallelen zu erinnern, etwa an Osiris als den ἄγγελος der ἐπὶ τῶν τιμωριῶν gesetzt ist P. Leiden W bei Dieterich Abraxas S. 5. 34 f. oder den τιμωρὸς δαίμων Corp. Hermeticum 1 23 f. JosefKroll Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 89. 408 f., vollends nicht an die stoische, rein allegorische Τιμωρία mit der Geißel bei Ps.-Cebes Tabula 9. 10. **4** βιωτικός ist, wie das Folgende zeigt, zwar nicht nur auf

worin diese verschiedenen Strafen bestehen.« »Höre«, sprach er, »von den verschiedenen Qualen und Strafen. Zeitliche Qualen sind es: die einen werden durch Verluste gestraft, andere durch Entbehrungen, wieder andere durch die verschiedensten Krankheiten, noch andere durch allerhand Unruhe, manche endlich, indem sie von nichtswürdigen Menschen geschmäht werden und noch viele andere Dinge durchmachen.
5 Denn viele sind unruhvolle Plänemacher und nehmen vielerlei in Angriff, aber nichts ist, was ihnen gelingt. Dann sagen sie, daß sie kein Glück hätten in ihren Geschäften, aber der Gedanke kommt ihnen nicht, daß sie böse Werke getan haben, sondern sie schieben dem
6 Herrn die Schuld zu. Wenn sie nun allerlei Drangsal erdulden, dann werden sie mir zu guter Zucht übergeben und werden im Glauben an den Herrn befestigt; und sie dienen dann die künftigen Tage ihres Lebens hindurch dem Herrn mit reinem Herzen. Wenn sie aber Buße tun, dann kommt ihnen der Gedanke an die bösen Werke, die sie taten; und dann preisen sie Gott und bekennen, daß er ein gerechter Richter ist, und daß sie zu Recht gelitten haben, jeder nach seinen Taten. Dann dienen sie künftig dem Herrn mit reinem Herzen und haben Glück bei all ihrem Tun, denn sie empfangen vom Herrn alles, worum sie bitten. Und dann preisen sie den Herrn, daß sie mir übergeben worden sind und kein Böses mehr zu erdulden brauchen.«

4 Ich sprach zu ihm: »Herr, tue mir noch eines kund.« »Was willst du wissen?« fragte er. Darauf ich: »Herr, ob die, welche in trügerischer Schwelgerei leben, ebenso lange gepeinigt werden wie sie so gelebt haben?« Er antwortete: »Sie haben dieselbe Zeit in Pein zu erdulden.«
2 »Sehr kurz ist diese Zeit der Pein, Herr«, sagte ich. »Denn wer so geschwelgt und Gottes vergessen hat, sollte siebenmal so lange ge-

geschäftliche Angelegenheiten zu beziehen, sondern auf zeitliche im Gegensatz zu ewigen, aber die beruflichen stehen doch voran s. zu Vis. I 3 1. 5 Dazu stimmt es, daß eine der Strafen eine besondere Ausführung erhält, die ἀκαταστασία. Sie wird völlig auf das geschäftliche Leben bezogen, und ein Lieblingsgedanke des Verf. tritt zutage: die Warnung vor der Vielgeschäftigkeit s. zu Sim. IV 5. Man sieht wieder, daß die Kaufleute und die Fragen ihres Berufs im Christentum und seiner Ethik bereits einen gewissen Platz beanspruchen. Auch die Warnung, bei Mißerfolgen nicht dem Herrn die Schuld zuzuschieben, kennen wir schon s. Mand. IX 8. ὁ θλιβῆναι θλίψει ist Nachahmung des hebr. Inf. abs. und darum Semitismus, der durch Vermittlung des AT den Gemeinden geläufig geworden war s. Blaß-Debrunner[4] § 198 6. Hier wird die Funktion des Bußengels (s. den Exkurs zu Vis. V 7) in kurzen Zügen geschildert. Er hat die durch die Strafe mürbe gemachten Sünder in Zucht zu nehmen, d. h. zu bewirken, daß sie das Böse, das sie getan, erkennen und nicht weiter sündigen. Dazu hat der Bußengel die Gebote überliefert. Er spricht aber auch Verheißungen aus: Gebetserhörung wird dem durch Buße gereinigten Christen zuteil und auch Erfolg bei seinen Unternehmungen (darauf muß εὐοδοῦσθαι nach 3 5 bezogen werden); das erste entspricht Mand. IX, das zweite dem Ideal des christlichen Kaufmanns Sim. IV 7. **IV 1—V 4** wird, völlig unabhängig von dem Bild

peinigt werden.« Da sagte er zu mir: »Du bist ein Tor und verstehst 3
die Kraft der Peinigung nicht.« »Herr«, sprach ich, »wenn ich sie verstände, würde ich nicht fragen, damit du sie mir kundtust.« »Höre«, sagte er, »von der Kraft beider.« »Wenn die Dauer der trügerischen 4
Schwelgerei eine Stunde ist, so hat eine (entsprechende) Stunde Peinigung die Kraft von 30 Tagen. Wenn einer also einen ganzen Tag in trügerischem Schwelgen verbringt, und dann (entsprechend) einen Tag Pein zu leiden hat, so hat dieser Tag Pein Kraft für ein ganzes Jahr. Soviel Tage also einer schwelgt, so viel Jahre wird er gepeinigt. Du siehst also«, schloß er, »daß die Zeit der trügerischen Schwelgerei sehr kurz ist, die Zeit der Strafe und der Pein aber lang.« »Herr«, 5
erwiderte ich, »ich habe noch nicht alles von der Zeit des schwelgerischen Betruges und der Pein verstanden; tue mir's deutlicher kund.« Er gab mir zur Antwort: »Du verharrst bei deiner Torheit und willst 2
dein Herz nicht reinigen und Gott dienen. Gib acht, daß du nicht, wenn die Zeit sich erfüllt, (immer noch) als Tor dastehst. Vernimm also«, sprach er, »was du begehrst, damit du es verstehst. Wer einen 3
Tag schwelgt und tut, was er will, der hat sich ganz dem Unverstand ergeben und weiß nicht, was er tut; denn morgen vergißt er, was er am Tag zuvor getan. Denn die trügerische Schwelgerei gewährt vermöge des ihr anhaftenden Unverstandes keine bleibende Erinnerung. Wenn aber Strafe und Pein sich auch nur einen Tag an den Menschen heften, so empfindet er Strafe und Pein ein ganzes Jahr lang; denn Strafe und Pein gewähren bleibende Erinnerung. Wenn er 4
so ein ganzes Jahr lang in Qual und Strafe lebt, dann denkt er der trügerischen Schwelgerei und erkennt, daß er deswegen Schlimmes erdulden muß. So wird nun jeder, der sich der trügerischen

aus 1 5. 6 2 5—7, die Frage nach der Dauer der Strafe behandelt. Vor die erste Antwort ist in **IV 3** ein Dialog gestellt, in dem der des Unverstandes bezichtigte Hermas sein fortgesetztes Fragen rechtfertigt. Er verläuft in der uns nun schon genügend bekannten Weise s. zu Sim. V 4 2 und dient wie alle diese Stücke dazu, das Folgende, hier also die in **4** gegebene Aufklärung, als besondere Offenbarung zu kennzeichnen. Die Antwort will beweisen, daß die gleiche Strafzeit ein relativ viel größeres Strafmaß bedeute. Der erste Satz enthält die Vorbedingung zum zweiten s. d. Uebers. Bei der genauen Ausrechnung wird der Tag zu 12 Stunden angesetzt; die Nacht wird nicht nach Stunden gezählt s. Joh 11 9 und zu Mc 6 48. Die eine Stunde Qual scheint 30 Tage zu währen, 1 Tag Qual also ein Jahr lang. Diese Umrechnung entbehrt nicht einer gewissen psychologischen Wahrheit s. 5 3. 4. Immerhin kann man fragen, ob die Worte lediglich psychologisieren oder ob sie etwa zwei verschiedene Theorien über die Strafdauer miteinander ausgleichen wollen. **V 1 2** Ein abermaliger Dialog über den Unverstand des Hermas (s. 4 3 und zu Sim. V 4 2; χρόνος ist die Bußfrist) der genau so wie alle früheren mit dem Nachgeben des Offenbarungsträgers endet, leitet die zweite Antwort **3** ein, die weitere Aufklärung im Sinn jener schon erwähnten psychologischen Wahrheit bringt: der Genießer lebt vergeßlich dahin, aber dem Bestraften bleibt die Erinnerung. In **4** ist nicht von dieser Erinnerung, sondern von dem

Schwelgerei ergibt, so gequält; denn obgleich sie das Leben hatten,
5 haben sie sich selbst dem Tod überliefert. »Herr«, fragte ich, »was für Schwelgereien sind denn schädlich?« »Jede Tat«, antwortete er, »die der Mensch mit Lust tut, ist für ihn eine Schwelgerei. Denn auch der Jähzornige, der seine Leidenschaft befriedigt, schwelgt; ebenso der Ehebrecher, der Trunkenbold, der Verleumder, der Lügner, der Habsüchtige, der Räuber, und wer diesen ähnlich handelt — sie alle befriedigen ihre krankhafte Leidenschaft; also üben sie Schwelgerei, in-
6 dem sie so handeln. Alle diese Schwelgereien sind schädlich für die Knechte Gottes. Wegen solcher trügerischen Dinge leiden die, welche
7 gestraft und gepeinigt werden. Es gibt aber auch Schwelgereien, welche die Menschen retten. Denn viele, die das Gute tun, schwelgen, da sie von ihrer Lust getrieben werden. Diese Art Schwelgerei ist den Knechten Gottes nützlich und erwirbt dem Menschen Leben. Die vorher genannten schädlichen Schwelgereien aber erwerben ihnen Pein und Strafe; ja, wenn sie darin ohne Buße verharren, so erwerben sie sich den Tod.

Siebentes Gleichnis.

1 Nach einigen Tagen sah ich ihn auf derselben Ebene, wo ich die Hirten geschaut hatte, und er sprach zu mir: »Was suchst du?« »Herr«, antwortete ich, »ich bin hierher gekommen, damit du dem Strafhirten Befehl gebest, aus meinem Hause zu weichen, denn er bedrängt mich gar sehr.« Er sagte: »Du mußt Drangsal leiden, denn

---

Gedenken an die einstige Schwelgerei die Rede, das dem Bestraften den Zusammenhang von Sünde und Strafe offenbart. **5—7** Auf die Frage, welche Art von Schwelgerei schädlich sei, erfolgt die eigentliche Antwort erst in 6. 7; in **5** wird zunächst eine Definition von τρυφή gegeben und zwar völlig im Sinn der stoischen Lehre vom Affekt s. Bonhöffer Epiktet u. d. NT 125. Die Erwähnung von πάθος (sonst nie bei Hermas in diesem Sinn; nur Mand. IV 1 6 in sexueller Bedeutung) und νόσος (s. zu ἰᾶσθαι Vis. I 1 9) bestätigt das, ebenso die Beobachtung, daß diese Definition im Widerspruch zu den Ausführungen von 5 7 steht; sie ist eben wirklich nur ein aufgesetzter stoischer Flicken. Ueber den Latinismus τὸ ἱκανὸν ποιεῖν s. zu Mc 15 15, über den Lasterkatalog zu Rm 1 31. In **6** wird aus dieser stoischen Definition eine Art Antwort auf die einleitende Frage gewonnen. Aber in **7** folgt sofort eine nachträgliche Korrektur: es gibt auch „Schwelgerei", mit „Lust" getane Werke, die nicht schädlich sind, sondern „retten". Das erinnert nicht nur im Wortlaut an πάλιν σώζει aus Mand. X 1 2 2 1, sondern es bedeutet in der Tat die Anwendung des dualistischen Schemas, das wir von dorther (λύπη), aber auch aus Mand. XII (ἐπιθυμία) und vor allem aus Mand. VI—VIII (πίστις φόβος ἐγκράτεια) kennen: τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστιν (Mand. VIII 1) vgl. zu Mand. VI 1 1. Im Schlußsatz wird noch einmal in der Weise von 2 3. 4 zwischen zeitlicher Bestrafung und ewigem Tod unterschieden.

Similitudo VII bringt keine selbständige neue Schilderung, sondern einen Anhang zu Sim. VI. Wir müssen aus **1** schließen, daß Hermas besondere Trübsal zu erdulden hat und daß er deswegen wieder auf die Ebene Sim. VI 1 5 geht (statt παρ' ἐμοί G ist πάρειμι zu lesen nach lt$^{1.2}$

so hat der herrliche Engel dein Geschick festgesetzt; denn er will, daß du versucht werdest.« »Herr«, fragte ich, »was habe ich denn so Schlechtes getan, daß ich diesem Engel übergeben ward?« »Höre«, 2
sprach er. »Deiner Sünden sind viele, aber sie sind nicht so schwer, daß du diesem Engel übergeben wärest. Aber deine Familie hat viel Unrecht und Sünde getan, und der herrliche Engel ward über ihr Tun ergrimmt und gab darum den Befehl, daß du eine Weile lang Drangsal leiden müßtest, damit jene Buße täten und sich reinigten von jeder Begierde dieser Welt. Wenn sie gebüßt haben und rein geworden sind, dann wird der Strafengel von dir ablassen.« Ich gab ihm zur Ant- 3
wort: »Herr, wenn jene das getan haben, den herrlichen Engel zu erzürnen, was habe denn ich getan?« Er sagte: »Jene können nicht auf andere Weise bedrängt werden, als indem du, das Haupt des Hauses, Drangsal leidest. Denn wenn du bedrängt wirst, werden notwendigerweise auch sie Bedrängnis durchmachen; wenn dir es aber gut geht, können sie keine Trübsal leiden.« »Aber sieh doch, Herr«, 4
so sprach ich, »sie haben von ganzem Herzen Buße getan.« »Das weiß auch ich«, anwortete er, »daß sie gebüßt haben von ganzem Herzen. Du glaubst also, den Büßern würden ihre Sünden sofort vergeben? Das doch nicht; sondern der Büßer muß erst seine Seele peinigen und sehr demütig werden in all seinem Tun und Trübsal der verschiedensten Art durchmachen; und wenn er die Trübsal, die über ihn kommt, erträgt, dann vielleicht(?) wird sich der Schöpfer und Erhalter

veni), um den Hirten zu treffen. Man wundert sich nur, daß er sein Anliegen nicht schon in Sim. VI vorgebracht hat, denn offenbar dauert die Trübsal schon länger an. Man stößt sich weiter daran, daß all dieses nur vorausgesetzt und nicht erzählt wird, zumal man aus VII 6 ganz außerordentliche Bedrängnisse erschließen muß. Die Sache liegt ähnlich wie in Vis. V: der Verf. hat hier wie dort gar keinen Wert darauf gelegt, in zusammenhängender Erzählung sich die Voraussetzungen für seine Szenen zu schaffen. Daraus sieht man, wie wenig Bedeutung für ihn selbst der autobiographische Rahmen seiner Darstellung hat vgl. Einl. Nr. 2. Der ἔνδοξος ἄγγελος ist Christus s. zu Vis. V 2; der Gedanke wird hier zunächst abgebrochen zugunsten der in VII 2—5 folgenden Erörterung und erst in VII 5 wieder aufgenommen. **2** Wie in Vis. I 3 2, aber mit glatterem Uebergang als dort s. z. St., wird die Schuld auf die sündigenden Familienglieder des Hermas geschoben. Zur Sache vgl. den Exkurs zu Vis. 2 3; dort habe ich zu zeigen versucht, wie unwahrscheinlich nach den Voraussetzungen des Hermas-Buches die Buße der Kinder ist, und daß sich die Schwierigkeit am besten erklärt, wenn die Familiengeschichte vom Verf. als eine Art Typus für Christensünde und Christenbuße konstruiert ist. Nur aus dieser Auffassung ist auch die sonst äußerst befremdliche Behauptung des Hirten in **3** zu erklären, die Familie des Hermas könne nur durch Bedrängnis ihres Oberhauptes gestraft werden: es ist gar nicht eine wirkliche Familie, sondern die Christengemeinde, der ein (angenommener) Fall von Strafleiden zur Warnung dienen soll. In **4** soll offenbar der Gedanke abgewiesen werden, als wenn die Buße sofort Straffreiheit nach sich ziehe. Hermas will sich, gerade weil er die Christenbuße verkündigt, gegen den Vorwurf der Laxheit von vornherein verwahren.

5 des Alls erbarmen und ihm Heilung geben; und das gewiß, wenn er sieht, daß das Herz des Büßenden rein ist von jeder bösen Tat. Dir aber und deiner Familie ist es jetzt noch gut, Bedrängnis durchzumachen. Was soll ich lange mit dir reden? du mußt Bedrängnis leiden, da es jener Engel des Herrn, der dich mir übergab, angeordnet hat. Und sei dem Herrn dafür dankbar, daß er dich gewürdigt hat dir vorher die Trübsal kundzutun, damit du rechtzeitig von ihr 6 wüßtest und sie tapfer ertragen könntest.« Ich sprach zu ihm: »Herr, sei du bei mir, so werde ich alle Trübsal ertragen können.« Er sagte: »Ich werde bei dir sein; ich werde aber auch den Strafengel bitten, dir die Drangsal zu erleichtern. Freilich eine Weile wirst du noch bedrängt und erst dann deiner Familie wiedergeschenkt werden. Beharre nur in Demut und im Dienst des Herrn mit vollem reinem Herzen — ebenso deine Kinder und dein Haus —, und wandle in den Geboten, die ich dir auftrage, dann vermag deine Buße kräftig und rein zu sein. 7 Und wenn du sie samt den Deinen beobachtest, wird jede Trübsal von dir weichen; und von allen« — so schloß er — »wird sie weichen, wenn sie in diesen meinen Geboten wandeln«.

Erst nachdem die sündigenden Christen Trübsal erduldet haben, wird sich Gott — mit kultischem Prädikat bezeichnet s. zu Eph 3 9 — „vielleicht" erbarmen; denn so ist nach lt^{1} *forsitan,* lt^{2} *fortasse* wohl zu deuten; statt πάντως G ist dann ποτε (kaum mit Hollenberg ἴσως) zu konjizieren; die Lesart πάντως erklärt sich aus dem Einfluß des folgenden σ sowie desselben Wortes im nächsten Satz. Ueber ἴασιν, wie statt ἰσχύν G mit lt$^{1.2}$ *remedium* zu lesen ist, s. zu Vis. I 1 9. **5** Von θλιβῆναί σε δεῖ an spinnt die Rede den Faden von VII 1 fort. ὁ παραδιδούς möchte man zunächst darauf deuten, daß Christus dem Hirten als Schutzengel den Hermas als Klienten übergeben habe s. den Exkurs zu Vis. V 7. Aber dann fehlt eine Beziehung zur Trübsal, und diese scheint doch bei der „Uebergabe" schon in Aussicht genommen zu sein. Vielleicht also kommt der Hirt hier als Bußengel in Betracht, und Hermas ist mit seiner Familie dem Strafengel wie dem Bußengel überwiesen worden, damit die Reinigung seiner Familie von Sünde durchgeführt werde. In diesem Fall wäre mit παραδιδούς nicht Vis. V 8 παρεδόθην zu vergleichen, sondern eher Act. Thomae 54 p. 171 Bonnet, wo der himmlische Doppelgänger des Apostels (s. dazu den Exkurs zu Vis. V 7) die Dirne dem Apostel „übergibt" ἀλλὰ σοί με παρέδωκεν εἰπών· σὺ ταύτην παράλαβε ἵνα τελειωθῇ καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὸν αὐτῆς χῶρον συναχθῇ (ähnlich Kap. 57 p. 174). Aber ob es sich hier um eine solche Uebergabe auf Zeit an den Bußengel oder um die bekannte Uebergabe fürs ganze Leben an den Schutzengel handelt, bleibt letztlich ungewiß. Jedenfalls dauert das Unglück des Hermas noch eine Weile an. In **6** ist die Rollenverteilung wieder eindeutig: der Schutzengel veranlaßt den Strafengel, seinen Klienten milder zu behandeln. **7** Der Schluß bringt die in den Mand. übliche verallgemeinernde Verheißung, und bezeichnet zugleich den Inhalt von Sim. VII (und wohl auch VI) als ἐντολαί s. zu Sim. VI 1 1—4 Vis. V 5.

Similitudo VIII: Die Stäbe vom Weidenbaum. In dem kurzen Vorspiel **I 1—4** zeigt gleich die Schilderung des Berg und Tal überschattenden Baumes **1**, daß es sich um keinen gewöhnlichen Baum handelt, und weiter die Erwähnung des Gottesvolkes, das zu dem Baum gehört, daß

Achtes Gleichnis.

Er zeigte mir einen großen Weidenbaum, der Berge und Täler 1
überschattete, und im Schatten dieser Weide hatten sich alle versammelt, die mit dem Namen des Herrn genannt werden. Und ein herr- 2
licher Engel des Herrn von ungeheurer Größe stand neben der Weide mit einer großen Sichel und hieb Zweige von der Weide ab und gab sie dem Volk, das in ihrem Schatten versammelt war. Kleine Stäbe gab er ihnen, ungefähr eine Elle lang. Als aber alle ihre Stäbe er- 3
halten hatten, legte der Engel die Sichel beiseite, und der Baum war unversehrt, wie ich ihn erst gesehen hatte. Da wunderte ich mich 4
und dachte: »Wie kann der Baum unversehrt sein, nachdem so viele Zweige abgehauen sind?« Da sprach der Hirt zu mir: »Wundere dich nicht, daß dieser Baum unversehrt geblieben ist, obwohl so viele Zweige abgehauen wurden. Gedulde dich nur«, sagte er; »wenn du erst alles gesehen hast, wird dir auch offenbart werden, was es bedeutet«.

---

eine Allegorie vorliegt: der Baum symbolisiert das, was die Menschen jenes Volkes zusammenhält. Sie werden mit dem Ausdruck bezeichnet οἱ κεκλημένοι ἐν ὀνόματι κυρίου — so ist die Lesart beider lt und des P. Berol., G liest τῷ ὀν. κ. Es handelt sich um eine dem Judentum geläufige Wendung, nach der der Name Gottes über seinem Volk genannt ist s. Dt 28 10 (Am 9 12) Jer 14 9 II Paral 7 14 II Macc 8 15 u. a. meist mit ἐπὶ wie unten 6 4 vgl. aber auch Js 43 7 πάντας ὅσοι ἐπικέκληνται τῷ ὀνόματί μου. Der Ausdruck wird unter Uebertragung auf Christus von den Christen gebraucht s. außer unserer Stelle Jac 2 7 und Sim. VIII 6 4 IX 14 3. **3 4** Daß es sich um einen wunderbaren Baum handelt, soll offenbar auch hier gezeigt werden. Denn die Unversehrtheit des so arg beschnittenen Baumes ist das Faktum, von dem aus 3 1 die Erklärung des Ganzen unternommen wird. In dieser Einleitungsszene wird nur vorbereitet. In der Antwort des Engels ist mit P. Berol. und beiden lt τὸ δένδρον τοῦτο ὑγιὲς διέμεινε zu lesen.

Die Allegorie vom Weidenbaum. Das bedeutsamste Stück des folgenden Textes ist im Sinn des Verf. zweifellos 6 3—10 4: die Offenbarung über die verschiedenen Arten von Christen und ihre Stellung zur Buße. Dieser Deutung entspricht in dem visionär-allegorischen Vorgang selbst die Szene 4 1—6 2, die Prüfung der eingepflanzten Stäbe. Was außer diesen beiden Hauptstücken in der Sim. steht, das enthält (abgesehen von dem Schluß 11 1 ff. mit der üblichen Anwendung) vor allem die erste Prüfung der Stäbe in der Szene 1 5—2 9, zu der 1 1—4 die Voraussetzungen beschafft. Diese Szene samt ihrem ganzen Apparat wird in dem Abschnitt 3 1—8 gedeutet. Beim Vergleich dieser ersten mit jener zweiten Prüfungsszene ergeben sich verschiedene Anstöße und Spannungen. Zunächst fällt es auf, daß die erste Hälfte der Vorgänge bereits nach dem Einpflanzen der Stäbe gedeutet wird. Das, was für den Verf. die Hauptsache ist, die Prüfung der eingepflanzten Stäbe — ohne Bild: die Prüfung der christlichen Sünder, an denen der Bußengel sein Werk getan hat — steht noch aus und ist durch die Einpflanzung gerade vorbereitet. Die beiden durch diese erste Deutung getrennten Vorgänge 1 5—2 9 und 4 1—6 2 stimmen zudem nicht immer überein. In der ersten Szene ist der, der zu prüfen und zu richten hat, der Engel, der dem Volk die Stäbe gab, in der zweiten Szene ist es unser Hirtenengel. 2 2 erhalten alle, die in den hier ganz unvermittelt erwähnten Turm gehen, ein Siegel. Da sie längst zum Volk Gottes gehören, kann es sich nicht um die Taufe, da sie nicht Sünder

sind, auch nicht um die Buße handeln. In der Deutung des zweiten Vorgangs 6 3 aber ist von Sündern die Rede, die ihr Siegel zerbrochen haben. Hier ist offenbar die Taufe gemeint s. z. St., deren Gnadenwirkung durch Christensünden aufgehoben worden ist. Gleich darauf heißt es, daß die Betreffenden vom Hirt ein Siegel — offenbar zum Ersatz des alten — empfangen: das muß nun, wie es nach allem Vorhergehenden wohl verständlich ist, die Buße als Wiederherstellung der alten christlichen Reinheit sein. So ergibt sich, daß die erste Prüfungsszene doch nicht lediglich die Voraussetzung der zweiten ist. In der vorliegenden Komposition aber wird sie dazu; denn aller Nachdruck liegt auf der zweiten Szene. Nicht dies soll dem Hermas offenbart werden, daß die Gerechten mit Kränzen belohnt werden, sondern dies, daß auch den Sündern, die bei dieser Prüfung schlecht abgeschnitten haben, eine Möglichkeit gerecht zu werden offensteht, und wie diese Möglichkeit von ihnen benutzt wird. Man fragt sich, ob zur Betonung dieser Gedanken wirklich der Umweg über die erste Prüfungsszene und die Belohnung der Gerechten notwendig ist. Dieses Befremden steigert sich, wenn man liest, wie in der Deutung 3 1—4a alles so angelegt ist, daß die Belohnung der Gerechten als etwas Wesentliches erscheint. Allein mit dem zweiten Satz von 3 4 treten die Inhaber der unbrauchbaren Stäbe in den Vordergrund, und erst in 3 6—8 werden die drei Gruppen von Gerechten, die eigentlich gemäß 2 1—4 und dem Anfang der Deutung am wichtigsten sein müßten, nachträglich gedeutet. — Eine Erklärung dieser Unstimmigkeiten wird kaum in einer literarkritischen Operation gesucht werden können; wenn meine Analysen der verwandten anderen Abschnitte des „Hirten" richtig sind, so liegt es auch in diesem Fall am nächsten, die Erklärung in der Vorgeschichte des Stoffes zu suchen. Es dürfte bereits deutlich geworden sein, daß die Ursache aller Unstimmigkeiten in der Doppelheit der Prüfungsszenen liegt. Man muß also annehmen, daß der erste Teil dieser allegorischen Vision ursprünglich, d. h. ehe Hermas ihn für seine Zwecke bearbeitete, selbständig war. Der Vorgang ist dann höchst einfach zu rekonstruieren: der Engel des Herrn teilt die Stäbe an das Volk Gottes aus, um die wahren Gerechten herauszufinden. Nach einer Weile — vielleicht darf man im Anschluß an Nu 17 7. 8 vermuten: nach einer Nacht — offenbaren die mehr oder minder ausschlagenden Stäbe, wer wirklich zum Gottesvolk gehört, und alle diese empfangen nun Kranz, Himmelskleid und — vermutlich auch — Siegel (über die Bedeutung dieser Ehrungen s. zu 2 1. 2. 3). Die andern bleiben vom wahren Gottesvolk ausgeschlossen. Ueber die Herkunft dieses Stoffes kann angesichts von Nu 17 (s. auch I Clem. 43) kaum ein Zweifel bestehen. Das Motiv vom grünenden Stabe ist freilich weit verbreitet (die Keule des Herakles s. Pausanias II 31 10, Lanze des Romulus s. Carter bei Roscher Lexikon der Myth. Art. ‚Romulus' Sp. 180; Weiteres bei Greßmann Mose und seine Zeit S. 279 ff.), erinnert aber doch in der hier vorliegenden Ausgestaltung — Verteilung von Stäben an eine Anzahl Menschen zwecks Auslese — vor allem an die Sage vom Aaronsstab Nu 17 1 ff., wo freilich die Stäbe nicht verteilt werden, sondern im Besitz der Stämme sind. Mit diesem Unterschied hängt der andere notwendig zusammen, daß die Stäbe zum Zweck der Erprobung dort im Heiligtum niedergelegt, hier den Menschen in die Hand gegeben werden. Darum brauchen es bei Hermas auch nicht wirkliche Hirten- oder Wanderstäbe zu sein; es genügen kleine Stäbchen, und so wird die Einfügung des mythischen Baumes möglich. Damit ist auch die Allegorie gegeben, allerdings in einem Sinn, der schon vorher nicht zweifelhaft war. Denn die Verteilung der Stäbe an eine Anzahl von Menschen sowie die Analogie in Nu 17 zeigen deutlich, daß es sich ursprünglich um eine Auslese aus dem Gottesvolk Israel handelte. Wenn wir ferner hören, daß der Engel kein anderer als Michael, der Patron Israels, ist, und wenn der Baum, ursprünglich wohl mythischer Herkunft (Weltenbaum — daher die kosmische Reichweite), auf das Gesetz Gottes gedeutet wird, so bestätigt das diese

Der Engel, der dem Volk die Stäbe gegeben hatte, forderte 5
sie ihnen wieder ab; in der Ordnung, wie sie sie erhalten hatten,
wurden sie zu ihm gerufen, und jeder von ihnen mußte seinen Stab
abgeben. Der Engel des Herrn nahm sie in Empfang und prüfte sie.
Von manchen erhielt er Stäbe, die verdorrt waren und zerfressen wie 6
vom Wurm. Der Engel ließ alle, die solche Stäbe abgaben, sich ge-
sondert aufstellen. Andere gaben verdorrte Stäbe ab, aber sie waren 7
nicht wurmzerfressen; auch diese ließ er sich gesondert aufstellen.
Andere gaben halbverdorrte ab; auch sie mußten sich gesondert auf- 8
stellen. Andere gaben ihre Stäbe halbverdorrt und mit Rissen ab; 9

Beziehung. Wir haben also einen jüdischen Stoff vor uns. — Wie ist nun die Verchristlichung dieses Stoffes zustande gekommen? Zunächst hat unser Verf. von 2 1 ab den Turm eingeführt, das Bild der Kirche aus Vis. III, und zwar deutlich als Bild der idealen Kirche und Wohnort der Gerechten. Im Zusammenhang damit spricht er 2 5 6 6 7 3 8 3 von dem τεῖχη und meint damit an der ersten Stelle den Turm samt den Wohnungen der minder Gerechten, an den andern Stellen diese allein; es handelt sich dabei um eine Abstufung, wie sie in Vis. III 7 6 angedeutet ist. Sodann hat der Verf. das Motiv der Einpflanzung geschaffen, um ein Ausschlagen der Stäbe zu einem späteren Termin zu ermöglichen. Es ist möglich, daß auch er es erst war, der den Baum zu einer Weide machte im Sinne der Begründung 2 7; es kommt ihm dabei natürlich nicht auf eine Rationalisierung des Stabwunders an, sondern auf eine Einbettung der zweiten Prüfungsszene in das Ganze. Denn diese Szene, in der erst der Bußgedanke zur Geltung kommt, ist für unsern Autor die Hauptsache. Er hat das Bild von der Prüfung der Glieder des Gottesvolkes nur benutzt, um davon ein zweites Bild gewissermaßen abzuspalten: die Wiederherstellung der verdorbenen Glieder. Sein Hauptinteresse ist es also nicht, die Bewährung der Gerechten, sondern vielmehr den Erfolg der Bußbotschaft unter den Christen zu zeigen und durch Darstellung der Unbußfertigkeit einiger Sünder die Gemeinde zu warnen. Dadurch ist das Schwergewicht der ganzen Sim. gegenüber der ursprünglichen Gestaltung des Stoffes verschoben; die Hauptsache ist nun die (zweite) Prüfung der Sünder, an die die Bußbotschaft ergangen ist. Aber die Verschiebung ist nicht völlig gelungen. Vor allem ist die Verchristlichung der ersten Prüfungsszene nicht so durchgeführt, wie es ihrer ursprünglichen Bedeutung entspräche; sie ist ja jetzt Auftakt von geringerem Gewicht. Der große Baum müßte unter Christen das Evangelium sein; hier ist er noch das Gesetz Gottes, das von Hermas natürlich christlich, im Sinn des „neuen Gesetzes“ und seiner eigenen Mandata, verstanden, aber doch nur höchst schwierig mit dem „Sohn Gottes“ und dadurch mit der christlichen Predigt identifiziert wird. Der Prüfende aber müßte, wie aus Sim. IX 6 2 ff. 12 7. 8 mit aller Deutlichkeit hervorgeht, der Herr der Kirche sein; er ist aber derselbe geblieben, der er in der jüdischen Vergangenheit des Stoffes war: Michael der Erzengel. Dadurch entsteht die bekannte Unklarheit in der Christologie des Hermas s. den Exkurs zu Sim. V 6 7. Wenn aber Michael die erste Prüfung abnimmt, so ist es nur billig, daß auch die zweite Prüfung einem Engel untersteht. So prüft der Bußengel selbst, wie es übrigens auch Sim. IX 7 7 ff. geschieht, doch dort unter ausdrücklichem Verweis auf seine Unterordnung unter einen Höheren Sim. IX 10 4.

I 5—II 4 Die erste Prüfungsszene. In **5—18** erfolgt die Rückgabe der Stäbe. Befremdlich ist dabei, daß gar nichts von einer Pause gesagt wird, die zwischen Verteilung und Rückforderung liegen müßte. Das hängt mit der durch die Verchristlichung des Stoffes eingetretenen Verschie-

10 auch diese stellten sich gesondert auf. Andere gaben ihre Stäbe grün
11 und mit Rissen ab; auch sie mußten sich gesondert aufstellen. Noch andere gaben ihre Stäbe halb verdorrt und halb grün ab; auch diese
12 stellten sich gesondert auf. Wieder andere brachten zwei Drittel des Stabes grün, ein Drittel verdorrt; auch sie stellten sich gesondert auf.
13 Andere gaben zwei Drittel verdorrt ab und ein Drittel grün; auch
14 diese stellten sich gesondert auf. Andere gaben ihre Stäbe fast ganz grün ab; nur ein klein wenig war verdorrt an ihnen, und zwar gerade die Spitze; auch hatten sie Risse. Auch diese stellten sich gesondert
15 auf. Bei noch anderen war nur wenig Grün an den Stäben, das Uebrige aber war verdorrt; auch sie mußten sich gesondert aufstellen.
16 Andere aber kamen und brachten ihre Stäbe grün, wie sie sie vom Engel empfangen hatten; die Mehrzahl des Volkes gab solche Stäbe ab, und der Engel freute sich sehr über sie. Auch sie stellten sich
17 gesondert auf. Noch andere gaben ihre Stäbe grün und mit Schößlingen ab; auch diese mußten sich gesondert aufstellen, und auch über
18 sie freute sich der Engel sehr. Wieder andere gaben ihre Stäbe grün und mit Schößlingen ab, und die Schößlinge trugen Frucht. Und die Menschen, deren Stäbe so aussahen, waren sehr fröhlich, und der
2 Engel jubelte über sie; auch der Hirt freute sich sehr an ihnen. Da ließ der Engel des Herrn Kränze holen. Und man brachte Kränze von Palmenzweigen, und er bekränzte die Männer, die Stäbe mit Schößlingen und Frucht abgegeben hatten und entließ sie in den
2 Turm. Aber auch die anderen, die ihre Stäbe grün und mit Schöß-

bung zusammen: da aller Nachdruck nun auf der zweiten Prüfungsszene liegen sollte, schob Hermas die Verteilungs- und die erste Prüfungsszene zusammen. Es sind 13 verschiedene Zustände geschildert, in denen sich die Stäbe befinden. Diese Differenzierung erhält ihren Sinn erst durch die Deutung, d. h. dadurch, daß allen diesen Fällen Verhaltungsweisen der Christen entsprechen; und zwar richtet sich das Interesse der Darstellung wie des ganzen Buches auf die sündigenden Christen; daher beziehen sich nur 3 von den 13 Fällen auf Gerechte, obwohl die Gerechten die Mehrheit bilden s. zu 3 8. Die Differenzierung im einzelnen ist übrigens nicht von der Deutung diktiert, sondern entspricht den logischen Möglichkeiten; ja vielleicht war sie schon vor Hermas mit dem Stoff verbunden. So weist auch die Reihenfolge nicht durchaus, wie man erwarten sollte, eine allmähliche Abschwächung der Dürre, also des bösen Elements auf; die Stäbe in **12** sind grüner als die **13** genannten, ebenso die in **14** grüner als die in **15**; beide Male aber zeigen die später genannten die logische Umkehrung des vorher geschilderten Verhältnisses von dürr und grün. Bei σής in ℵ ist hier natürlich nicht an Motten, sondern eher an den Holzwurm gedacht s. zu Mt 6 19. **10** Die Darstellung der vierten Klasse, die früher nur in lt² aeth überliefert war, ist jetzt durch Erhaltung der Schlußworte in P. Berol. auch für den griechischen Text gesichert. **18** Ueber ἁλαρός s. zu Mand. X 3 1. **III 1** Die unvermittelte Einführung des Turmes, die das Turmbild als bekannte Allegorie für die ideale Kirche voraussetzt, geht auf den christlichen Bearbeiter zurück s. den Exkurs zu 1 4. Sie stört die Erzählung, denn eigentlich müßten die drei Belohnungen, Kranz, Siegel und Gewand, die jetzt hier und in **2 3**

lingen, aber ohne Frucht abgegeben hatten, entließ er in den Turm, nachdem er ihnen ein Siegel gegeben hatte. Alle aber, die in den 3
Turm gingen, trugen das gleiche schneeweiße Gewand. Auch die, die 4
ihre Stäbe grün abgegeben hatten, wie sie sie empfingen, entließ er mit Gewand und Siegel. Als der Engel damit zu Ende gekommen war, 5
sprach er zu dem Hirten: »Ich gehe; du aber entlasse diese in den Bau, je nach ihrer Würdigkeit, darin zu wohnen. Prüfe ihre Stäbe sorgfältig, und dann entlasse sie; aber prüfe sorgfältig! Gib acht«, sagte er, »daß dir keiner entgehe. Wenn dir aber einer entgeht, so werde ich sie auf dem Altar prüfen«. Als er so zu dem Hirten gesprochen hatte, entfernte er sich. Nach seinem Weggang sagte der 6
Hirt zu mir: »Laß uns allen die Stäbe abnehmen und sie einpflanzen, ob nicht einige von ihnen zum Leben kommen können.« Ich fragte ihn: »Herr, wie kann so etwas Verdorrtes zum Leben kommen?« Er 7
gab mir zur Antwort: »Der Baum da ist eine Weide und von lebenskräftiger Art. Wenn die Stäbe nun eingepflanzt werden und etwas Feuchtigkeit erhalten, werden viele von ihnen aufleben; dann aber wollen wir versuchen, sie auch mit Wasser zu begießen. Wenn einer von ihnen wieder aufleben kann, werde ich mich darüber freuen; kommt er nicht zum Leben, so wird man wenigstens mir nicht Lässig-

ungeschickt nacheinander erwähnt werden, nebeneinander stehen, da der zuerst genannten Gruppe der Gerechten, d. h. nach 3 6 den Märtyrern, offenbar alle drei zukommen. Die Kränze und Kleider haben ursprünglich wohl vergottende Kraft, und sind in dieser Bedeutung Attribute der (in der Endzeit oder nach dem Tode) Vollendeten, hier aber der Gerechten, geworden. Asc. Jes. 9 9—18. 25. 26 wird geschildert, wie Kleider und Kränze im Himmel für die Christen aufbewahrt werden; über die Kränze s. außerdem Greßmann Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie 110, und zu Jac 1 12 Apc 2 10, über die Gewänder Hen. 62 15 f. Hen. slav. 22 8 (Gött. Abhdlg. N. F. I 3) Apc. 3 4. 5 u. ö. sowie Sim. IX 13 3. Der zweiten und dritten Gruppe der Gerechten kommen nur Gewand und Siegel zu. Das Siegel ist hier natürlich nicht die Taufe, sondern der Paß, mit dem sie in den Turm gelangen s. den Naassener-Hymnus bei Hippolyt Refutatio V 10 2 σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι und Heitmüller in den Neutest. Studien f. Heinrici 49 f. In der Szene **5—9** wird der Hirt Hauptperson. Was jetzt geschieht, ist ja Abbild der Buße und zwar der vom Hirten offenbarten und durch Hermas den Christen verkündeten Buße, wie 6 4 6 6 10 1 ohne weiteres vorausgesetzt wird. **5** εἰς τὰ τείχη bedeutet hier wohl einfach den Turm mit allem, was dazu gehört (geschildert wird der „Bau“ ja in dieser Sim. überhaupt nicht), keinesfalls bloß einen Vor- oder Nebenraum, denn nach der Deutung werden eine ganze Anzahl der Büßer in den Turm gelangen. Die Unterscheidung zwischen πύργος und τείχη s. 7 3 tritt wohl überhaupt erst mit der Deutung ein. Zum himmlischen Altar s. zu Mand. X 3 2; hier ist bei δοκιμάσω offenbar an das Endgericht gedacht. **6** Die Frage des Hermas erinnert an die andere, ähnliche 1 4 s. auch 3 1; wenn die im Exkurs vorgetragene Analyse richtig ist, so hat auch hier der christliche Verf. von dem einen Motiv ein zweites, ähnliches abgespalten. **7** Die Weide gilt dem Verf. offenbar als besonders lebenskräftig; s. Hilarius Pictav. in Ps. 136 cap. 7 (Corpus script.

8 keit vorwerfen können.« Dann befahl mir der Hirt sie in der Ordnung zu rufen, wie sie standen. So kamen sie Gruppe für Gruppe und gaben ihre Stäbe dem Hirten ab. Der Hirt aber nahm die Stäbe und pflanzte sie gruppenweise ein, und danach begoß er sie so reichlich mit Wasser, daß man die Stäbe vor Wasser nicht mehr sehen konnte.
9 Und nachdem er sie getränkt hatte, sprach er zu mir: »Wir wollen gehen und nach ein paar Tagen wiederkommen, um alle Stäbe zu prüfen. Denn es ist der Wille dessen, der diesen Baum schuf, daß alle leben, die von diesem Baum Zweige empfangen haben. Und ich hoffe, daß diese Stäbe in feuchter Erde und mit Wasser getränkt zum größten Teil wieder aufleben werden.«

3 Da sprach ich zu ihm: »Herr, tue mir kund, was dieser Baum bedeutet; denn ich weiß mir nicht zu erklären, daß der Baum, nachdem so viele Zweige abgehauen sind, unversehrt ist und gar nicht aussieht, als ob etwas von ihm abgeschlagen sei; das weiß ich mir nicht
2 zu erklären.« »Höre«, sprach er. »Dieser große Baum, der Berg und Tal und die ganze Erde überschattet, ist das Gesetz Gottes, das der ganzen Welt gegeben ward. Dieses Gesetz aber ist der Sohn Gottes, der bis ans Ende der Erde gepredigt ward, und die Völker in seinem Schatten sind die, die diese Predigt gehört und an ihn geglaubt haben.
3 Der große und herrliche Engel ist Michael, der über dies Volk die Herrschaft hat und sie regiert. Denn er ist es, der das Gesetz den Gläubigen ins Herz gegeben hat; nun prüft er die, denen er es gab,

---

eccles. lat. XXII 727), *lignorum salicum natura ea est, ut arefacta licet, si modo aquis adluantur, virescant, deinde excisa atque in humido fixa radicibus sese ipsa demergant.* Der Verf. will mit der volkstümlichen Vorstellung das Wunder nur unterbauen, nicht rationalisieren s. den Exkurs zu 1 4. In dem Satz εἶτα δὲ πειράσωμεν gehört nach G παραχέειν zu πειράσωμεν; lt^1 (lt^2 aeth) *tentabo enim et suffundam eis aquam* kann auch auf eine Prüfung gedeutet werden; das ist aber sachlich unwahrscheinlich. 8 τάγματα ist verdoppelt in distributivem Sinn s. zu Mc 6 39. 9 Der universale Heilswille Gottes wird angesichts des zu erwartenden und vom Hirten vorausgesehenen Teilerfolges ausdrücklich hervorgehoben. **III 1—8** Die erste Deutung füllt die Pause zwischen dem Einpflanzen und der zweiten Prüfungsszene gut aus. In der ursprünglichen Gestalt des Stoffes wird sie sich gleich an die erste und einzige Prüfungsszene als alleinige Deutung angeschlossen haben s. den Exkurs zu 1 4; in unserm Text zeigt sie doppelte Art: Motive der ursprünglichen Gestalt und solche, die erst die Bearbeitung durch Hermas geschaffen hat. Das erweist sich besonders in **2—3**: der Baum ist das Gesetz und Michael der Gesetzgeber — das ist die ursprüngliche (jüdische) Anschauung. Dem Christen muß aber der Baum das symbolisieren, was die Christen zusammenhält; darum muß das Gesetz dem (gepredigten) Christus gleichgesetzt werden. Das entspricht durchaus der Anschauung dieser „nachapostolischen" Zeit (s. zu Barn. 2 6 und vgl. die Bezeichnung Christi als des νόμος καὶ λόγος in der Praedicatio Petri nach Clemens Alex. Strom. I 182 3 II 68 2), erscheint aber in diesem Nebeneinander (zumal mit Michael s. u.) doch als Verbindung zweier Vorstellungen. In demselben Sinn ist es zu erklären, wenn das Volk, das 1 1 schon mit einem sowohl

ob sie es gehalten haben. Du siehst ja die Stäbe bei jedem einzelnen, 4
und diese Stäbe sind das Gesetz. Nun siehst du viele Stäbe, die nichts
taugen; daran wirst du alle die erkennen, die das Gesetz nicht bewahrt
haben, und du wirst sehen, wo sie wohnen werden.« Ich fragte ihn: 5
»Herr, warum hat er die einen in den Turm entlassen, die andern
dir übergeben?« Er gab zur Antwort: »Alle, die das Gesetz übertreten
haben, das sie empfingen, hat er in meine Gewalt übergeben zur Buße;
alle aber, die dem Gesetz gefallen und es bewahrt haben, behält er in seiner
eigenen Gewalt.« »Herr«, fragte ich, »wer sind die, die bekränzt in den 6
Turm gingen?« »Alle«, sagte er, »die dem Teufel widerstanden und
ihn besiegt haben, sind bekränzt; das sind die, die für das Gesetz ge-
litten haben. Die andern aber, die auch grüne Zweige mit Schößlingen 7
abgaben, aber ohne Frucht, das sind die, die in Trübsal um des Ge-
setzes willen, aber ohne daß sie selbst litten, ihr Gesetz nicht verleug-
net haben. Und die ihre Zweige so grün abgaben, wie sie sie emp- 8
fangen hatten, das sind Heilige und Gerechte, die einen makellos reinen
Wandel geführt und die Gebote des Herrn gehalten haben. Das andere
wirst du erkennen, wenn ich die hier eingepflanzten und begossenen
Stäbe prüfen werde.

Und nach ein paar Tagen kamen wir wieder an den Ort, der 4
Hirt setzte sich an den Platz des Engels, und ich trat ihm zur Seite.
Und er sprach zu mir: »Nimm eine Schürze um und hilf mir.« Ich

jüdischen wie christlichen Ausdruck bezeichnet war, hier noch einmal und zwar offenbar christlich bestimmt wird. Eine wesentliche Unstimmigkeit hängt, wie im Exkurs zu 1 4 gezeigt ist, mit der Gestalt Michaels zusammen. Er erscheint hier als Herr der Gläubigen und Geber der Gesetze; beides müßte Christus sein s. auch Sim. V 5 3. In **4—5** wird zur Vorbereitung der folgenden, rein christlichen Szene bereits die Bußkur andeutend umschrieben; daß der Hirt bei solchem Anlaß die Rolle des Interpreten mit der des Bußengels vertauscht, ist der Leser des Buches nun schon gewohnt s. den Exkurs zu Vis. V 7. Der Ausdruck νόμῳ εὐαρεστεῖν hängt wohl mit der christlichen, persönlichen Deutung von νόμος zusammen. In **6—8** folgt nun, etwas verspätet, — in Wahrheit wohl durch die christliche Bearbeitung von der Erklärung der „Stäbe“ in 3 4 abgedrängt — die Deutung der drei Gruppen von Gerechten, bezeichnenderweise in den Ausdrücken, die ebensogut, ja noch besser, auf jüdischem Boden zu verstehen wären s. die Analyse im Exkurs zu 1 4. Lehrreich ist dabei ein Vergleich mit Vis. III und Sim. IX. Die klassischen Zeugen und die Gemeinde-Funktionäre (Sim. IX 15 4 27 1 Vis. III 5 1) werden hier überhaupt nicht erwähnt. Was die drei Abschnitte vor allem verbindet, ist **8** die Erwähnung der Märtyrer s. Vis. III 5 2 Sim. IX 28 2, denen sich in **7** hier noch andere Zeugen aus der Verfolgung, die Confessoren, gesellen. Ein besonderes, offenbar mit den Zeitereignissen zusammenhängendes Interesse des Buches an den in der Verfolgung Bewährten tritt ja auch Vis. III 1 9 2 1 Sim. IX 28 zutage. **8** Wie in Vis. III 5 3 werden hier die Gerechten ohne besondere Schicksale genannt; eine ausführliche Schilderung wie in Sim. IX 24 unterbleibt, weil kein besonderes Interesse an dieser Gruppe haftet. **IV 1—V 6** bringt nun das für Hermas Wesentliche: die zweite Prüfungsszene. **1** Hermas soll selbst in den

2 gürtete mir eine reine Schürze aus Sackleinwand um. Als er mich so gegürtet und bereit zu seinem Dienst sah, sprach er: »Rufe die Männer, deren Stäbe eingepflanzt sind, nach der Ordnung, in der sie die Stäbe abgegeben haben.« Da ging ich in die Ebene und rief 3 sie alle, und sie stellten sich gruppenweise auf. Da sprach er zu ihnen: 4 »Jeder ziehe seinen Stab heraus und bringe ihn mir.« Als erste traten die Besitzer der vertrockneten und verstümmelten Stäbe zur Abgabe heran, und sie waren genau so (?) vertrocknet und verstümmelt geblieben; 5 da befahl er ihnen sich gesondert aufzustellen. Dann gaben die mit den vertrockneten und nicht verstümmelten Stäben ab; manche von ihnen brachten die Stäbe grün, andere vertrocknet und wie durch Wurmfraß verstümmelt. Die grüne abgegeben hatten, hieß er sich gesondert aufstellen, und die trockne und verstümmelte abgegeben hatten, 6 hieß er zu der ersten Gruppe treten. Dann gaben die Besitzer der halbvertrockneten und rissigen Stäbe ab. Und viele von ihnen brachten grüne ohne Risse, andere grüne mit Schößlingen und Früchten, wie sie die gehabt hatten, die bekränzt in den Turm gehen durften. Wieder einige gaben vertrocknete und zerfressene Stäbe ab, andere vertrocknete, aber nicht zerfressene, noch andere Stäbe im alten Zustand: halbvertrocknet und voller Risse. Er ließ sie sich alle gesondert aufstellen, die einen bei der betreffenden Gruppe, die andern 5 für sich. Dann traten die zur Abgabe heran, die grüne Stäbe, aber mit Rissen gehabt hatten. Sie brachten alle ganz grüne Stäbe und stellten sich zu ihrer Gruppe. Der Hirt freute sich über sie, weil sie 2 sich alle geändert hatten und ihre Risse losgeworden waren. Dann kamen die Besitzer der halb grünen, halb verdorrten Stäbe. Bei manchen von ihnen erwiesen sich die Stäbe als ganz grün, bei andern als halbverdorrt, bei noch anderen als verdorrt und zerfressen, bei man-

Vorgang mit hineinverflochten werden und muß zu diesem Zweck eine Art Schürze umnehmen. Es bleibt aber bei dieser Andeutung; von tätiger Teilnahme des Hermas hören wir nichts. **3** Die Gleichsetzung des inneren Zustandes der Menschen mit dem Zustand der Stäbe wird dadurch verbildlicht, daß jeder selbst seinen Stab herausziehen und damit vor den Engel treten muß. **4** Mit κεκομμέναι ist dasselbe gemeint wie mit βεβρωμέναι 1 6 s. auch ἄβρωτοι 4 6. Die Lesart καὶ οἳ οὕτως (so G nach Bihlmeyer) ist befremdlich und wird am besten nach lt[1] korrigiert, der wahrscheinlich *aeque* (Variante *et quae*) übersetzt hat. Also wird vielleicht einfach καὶ οὕτως zu lesen und vor ἐκέλευσεν ein Kolon zu setzen sein. Die folgenden Schilderungen sind natürlich von der Deutung aus entworfen. Daß bei zehn in 1 6—15 genannten Gruppen hie und da ein Versehen in der Text-Ueberlieferung eintreten kann, wird man begreiflich finden; so ist 5 4 in G, 5 5 in lt[1] ausgefallen. Daß aber die in 1 8 genannte dritte Gruppe (halbvertrocknete Stäbe) hier nach 5 fehlt und zwar bei allen Zeugen, ist auffällig. In der Deutung wird sie nur als Untergruppe erwähnt s. zu 7 1. μετὰ τῶν πρώτων bedeutet, daß der unbrauchbare Teil dieser Gruppe sich der ganz unbrauchbaren ersten Gruppe gesellen soll. Entsprechend sind die Worte πρὸς τὰ ἴδια τάγματα (auch das zweite χωρίς) in **6**, sowie die verwandten Ausdrücke in **V 1—6** zu verstehen.

chen endlich waren sie grün und hatten Schößlinge. Sie alle wurden entlassen, jeder zu seiner Gruppe. Dann kamen die, bei denen 3
zwei Drittel der Stäbe grün und ein Drittel verdorrt war; viele von ihnen brachten grüne Stäbe, viele halbverdorrte, andere verdorrte und zerfressene. Sie alle stellten sich zu der betreffenden Gruppe. Dann 4
gaben die ab, die zu zwei Dritteln verdorrte und zu einem Drittel grüne Stäbe gehabt hatten; viele von ihnen brachten halbverdorrte, andere verdorrte und zerfressene, noch andere halbverdorrte Stäbe mit Rissen, und nur wenige grüne. Sie alle stellten sich zu der betreffenden Gruppe. Dann kamen die, deren Stäbe grün waren mit etwas Verdorr- 5
tem und mit Rissen. Einige von ihnen brachten grüne Stäbe, andere grüne mit Schößlingen. Auch diese traten zu ihren Gruppen. Dann 6
kamen die, die nur wenig Grün an ihren Stäben hatten und das übrige war verdorrt. Ihre Stäbe erwiesen sich größtenteils als grün mit Schößlingen und Früchten an den Schößlingen, andere aber wenigstens als ganz grün. Ueber diese Stäbe freute sich der Hirt gar sehr, weil sie in solchem Zustand waren. Auch diese traten jeder zu seiner Gruppe.

Nachdem der Hirte alle Stäbe geprüft hatte, sprach er zu mir: 6
»Ich habe dir ja gesagt, daß dieser Baum lebenskräftig ist. Siehst du, wieviel Buße getan haben und gerettet worden sind?« »Ich sehe es, Herr«, sagte ich. »Du solltest«, fuhr er fort, »die Barmherzigkeit des Herrn erkennen, daß sie groß und herrlich ist, und daß er seinen Geist nur denen gab, die die Bußgnade verdient haben.« »Herr«, fragte 2
ich, »warum haben denn nicht alle Buße getan?« Er antwortete: »Denen gewährte er die Buße, deren Herz er willens sah rein zu werden und ihm ungeteilt zu dienen. Welchen er aber Arglist und Bosheit ansah, und die im Begriff waren, heuchlerisch Buße zu tun, denen gewährte er keine Buße, damit sie nicht abermals seinen Namen be-

VI 1—X 4 Die zweite Deutung wird durch ein Präludium **VI 1—2** eröffnet, das die Hauptbeziehung der ganzen Similitudo klar macht. Es ist die Christenbuße, die in der Szene der Einpflanzung und zweiten Prüfung zur Darstellung kommt. Und zwar dieselbe Buße, die Hermas verkündet hat. Es wird also hier der Erfolg der Bußbotschaft als schon eingetreten vorausgesetzt. Dann müßte aber nach Vis. II 2 5 die Bußfrist abgelaufen sein. Das ist nicht der Fall s. Sim. VIII 6 3 11 1 ff.; die Bußfrist wird wie im ganzen Buch als noch während angesehen s. zu Vis. II 4 2. 3 Mand. XII 3 2. 3 Sim. VI am Anfang. So ist diese Voraussetzung des schon eingetretenen Erfolges eine Fiktion oder, wenn man will, eine prophetische Vorwegnahme, die den Zweck hat, die betreffenden Gruppen unter den Christen zu warnen: eure Stäbe sind jetzt eingepflanzt, nun seht zu, daß sie grünen. πολυευσπλαγχνία s. zu Vis. I 3 2. Der ἵνα-Satz ist von einem vorausgesetzten Hauptsatz (etwa „dies geschah") abhängig. μετανοίας (hier als Geschenk) gehört zu ἀξίοις s. 11 1. Denn der Enderfolg ist nach 2 Sache Gottes; es ist also ein Unterschied zwischen „Buße tun" und „Buße gewährt erhalten"; aber Gott bemißt seine Entscheidung nach der Gesinnung des Menschen — so wird ein notdürftiger Ausgleich zwischen Gottes Ursächlichkeit und menschlicher Verantwortlichkeit erreicht. μήποτε πάλιν er-

3 fleckten.« Ich sprach: »Herr, nun offenbare mir, was jeder von denen, die ihre Stäbe abgegeben haben, zu bedeuten hat, und seinen künftigen Wohnort; alle sollen es hören, die zum Glauben gekommen sind und das Siegel empfangen, es aber zerbrochen und nicht unversehrt bewahrt haben, und sie sollen ihre Taten erkennen und Buße tun, nachdem sie von dir ein Siegel empfangen haben, und sie sollen den Herrn preisen, weil er sich über sie erbarmt und dich gesandt hat, ihre
4 Geister zu erneuern.« »Höre«, sagte er. »Deren Stäbe sich als verdorrt und wurmzerfressen erwiesen, das sind die Abtrünnigen und Verräter der Kirche, die in ihren Sünden den Herrn gelästert und sich überdies des Namens geschämt haben, der über ihnen genannt ist. Diese sind Gott gänzlich verloren gegangen. Du siehst auch, daß keiner von ihnen Buße getan hat, obwohl sie die Worte hörten, die du zu ihnen geredet hast, wie ich es dir auftrug. Von solchen Leuten ist
5 das Leben gewichen. Auch die verdorrte, doch nicht zerfressene Stäbe abgaben, stehen ihnen nahe; denn sie waren Heuchler, führten fremde Lehren ein und machten die Knechte Gottes abwendig und zwar am meisten die, die gesündigt hatten und die sie nun nicht Buße tun ließen, sondern mit ihren törichten Lehren verführten. Diese haben

innert an die Einmaligkeit der Christenbuße. **3** Der aktuelle Wert der ganzen folgenden Belehrung wird von Hermas nachdrücklich hervorgehoben. Dabei geht εἰληφότες τὴν σφραγῖδα auf die Taufe — und zwar bildet diese Stelle mit Sim. IX 16 3 17 4 und II Clem. 7 6 8 6 das früheste ganz eindeutige Zeugnis für diesen urchristlichen Sprachgebrauch vgl. den Exkurs zu II Clem. 6 9 (dort auch Literatur). Mit λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγῖδα muß etwas anderes gemeint sein; entweder verbildlicht Hermas die Bußgnade mit diesem Ausdruck, um die Wiederherstellung der Taufgnade auszudrücken, oder er denkt daran, daß nach 2 2. 4 alle, die in den Turm gehen, ein Siegel (als Paß) erhalten. **4** Die nun folgende Deutung gibt im Zusammenhang mit Vis. III und Sim. IX ein gutes Bild von dem Zustand, den Hermas in der Kirche vor sich sieht s. zu Vis. III 5—7 und zu Sim. IX 19 ff. Die Darstellung fällt jeweils verschieden aus, weil gewisse Sonderfaktoren sie bedingen, in unserem Fall die nach logischen Voraussetzungen unternommene (und dem Verf. vielleicht schon vorliegende) Schilderung der Stäbe 1 6—18, hier wie in Sim. IX die Berücksichtigung des Bußerfolgs. Aus dem zuletzt genannten Grunde sind die schweren Sünder, deren Erwähnung Vis. III 6 1 durch 7 1—3 ergänzt wird, hier wie in Sim. IX 19 1 in eine Gruppe zusammengedrängt; Buße ist bei ihnen ausgeschlossen, trotzdem die Bußmöglichkeit gegeben war. Ueber gewisse Folgerungen für die Familiengeschichte des Hermas s. den Exkurs zu Vis. II 2 3. Ueber den „Namen“ s. zu Vis. III 1 9; da eine feste Wendung vorliegt, bezeugt die Verwandtschaft mit Jac 2 7 keinerlei literarische Abhängigkeit. εἰς τέλος s. zu Vis. III 7 2. **5** Als zweite Gruppe werden heuchlerische Irrlehrer geschildert (διδαχὰς ξένας εἰσφ. G, διδαχὰς εἰσφ. ἑτέρας P. Oxy., *doctrinas pravas* lt, *duplicem doctrinam* aeth). Als ihr wesentlichstes Merkmal wird erwähnt, daß sie die Sünder von der Buße zurückhalten. Das kann auf Gnostiker gehen im Sinn von Sim. V 7 2 s. dort (an Mand. IV 3 1 ist nicht zu denken, weil die dort genannten Radikalen keine Häretiker sind s. z. St.). Dann wäre auch Sim. IX 22 zu vergleichen; andrerseits hat die Erwähnung der Heuchelei und die Verwandtschaft mit den Unbußfertigen

Hoffnung, zur Buße zu gelangen. Du siehst auch, daß viele von ihnen 6
schon Buße getan haben, seitdem du ihnen meine Gebote verkündet
hast. Und es werden auch noch manche Buße tun. Alle aber, die
nicht Buße tun werden, haben ihr Leben verloren; alle unter ihnen da-
gegen, die Buße getan haben, sind gut geworden und erhielten ihren
Wohnort innerhalb der ersten Mauern; manche sind sogar bis in den
Turm hinein gelangt. Du siehst also«, sprach er, »daß die Buße der
Sünder Leben bedeutet, Nicht-Buße-Tun aber bringt den Tod. Nun ver- 7
nimm auch von denen, die halbvertrocknete Stäbe mit Rissen abgaben.
Alle, die nur (?) halbvertrocknete abgaben, sind Zweifler; sie können
weder leben noch sterben. Die aber halbvertrocknete mit Rissen hatten, 2
das sind solche, die zweifeln, sich gegenseitig verleumden und niemals
Frieden unter einander halten können, sondern allezeit streiten müssen.
Auch diesen«, sagte er, »steht die Möglichkeit der Buße offen.« Du
siehst auch, daß bereits einige von ihnen Buße getan haben; und auch
fernerhin besteht für sie Hoffnung auf Buße. Alle unter ihnen«, fuhr 3
er fort, »die Buße getan haben, erhalten ihre Wohnung im Turm;
die aber langsam zur Buße gekommen sind, werden innerhalb der
Mauern wohnen, und die nicht Buße tun, sondern bei ihrem Tun

---

in Sim. IX 19 2 eine Parallele. Genaues läßt sich also hier nicht ausmachen. **6** Mit μετανοήσουσιν wird deutlich auf das Andauern der Bußfrist hingewiesen; neben den Verlorenen und den Gutgewordenen kennt Hermas unter den christlichen Sündern solche, auf deren Buße er noch hofft s. 7 1—3 und Windisch Taufe und Sünde S. 362. τὰ τείχη τὰ πρῶτα ist nicht wie τείχη 2 5, sondern offenbar im Sinn von Vis. III 7 6 zu verstehen; von Stufen der Seligkeit (Weinel) sollte man nicht reden, denn Sim. VIII 7 3 8 3 zeigt deutlich, daß die Betreffenden in den Turm selbst nicht mehr hineingelangen. Im letzten Satz ist ἁμαρτωλῶν mit G (nach Bihlmeyer) P. Oxy. und beiden lt zu lesen. **VII 1** Als dritte Gruppe werden wie in 4 6 die Besitzer der halbverdorrten Stäbe mit Rissen erwähnt. Die Gruppe der halbverdorrten Stäbe (ohne Risse), die nach 1 8 die dritte sein sollte, fehlt dem ersten Anschein nach ebenso wie in 4 6. Aber der zweite Satz dieses Abschnitts will offenbar die nur halbverdorrten deuten (lt^1 hat *tantummodo*, wo G κατὰ τὸ αὐτό liest; P lt^2 aeth haben keinen entsprechenden Ausdruck; der Text ist also mindestens fraglich). Der geteilte Zustand dieser Stäbe soll dem Zweifel entsprechen s. Sim. IX 21 2; sie werden also trotz des anders klingenden ersten Satzes wie eine Sondergruppe behandelt. Die gut passende Deutung läßt es als möglich erscheinen, daß erst sie die Verselbständigung der Gruppe veranlaßt hat. Dann gäbe 4 6 das ursprüngliche Verhältnis wieder, und unsere Stelle mit der Deutung hätte dem Verf. den Anlaß gegeben, in 1 8 eine besondere Gruppe „halbverdorrte" nachträglich einzuschieben. **2** ἀλλά in ἀλλὰ καὶ τούτοις ist mit P. Oxy. lt^1 zu streichen; dagegen ist wohl nach τινας im folgenden Satz ἤδη einzuschieben (P. Oxy. lt^2). Ueber Mangel an Friedfertigkeit klagt der Verf. auch sonst s. die Vis. III 6 3 genannte Gruppe; auch dort ist der Streit in Rissen (der Steine) verbildlicht. Ganz genau entspricht in Bild und Deutung der unsern die Gruppe Sim. IX 23, wo nur die Deutung noch mehr ins einzelne geht. **3** τείχη und πύργος s. zu 6 6; θανάτῳ ἀποθανεῖν s. zu Jac

4 verharren, werden des Todes sterben. Die aber ihre Stäbe grün und mit Rissen abgaben, die sind allezeit gläubig und gut gewesen, nur haben sie untereinander Streit um Vorrang und Ehre. Aber sie sind alle Toren, wenn sie um des Vorrangs willen Streit miteinander 5 haben. Doch auch sie haben sich, als sie meine Gebote hörten, gut, wie sie waren, gereinigt und bald Buße getan. So bekamen sie ihre Wohnung im Turm. Wenn einer von ihnen aber wieder der Streitsucht verfällt, so wird er aus dem Turm hinausgeworfen werden und 6 wird sein Leben verlieren. Das Leben wird allen zuteil, welche die Gebote des Herrn beachten; in den Geboten aber steht nichts von Vorrang und Ehre, sondern von des Menschen Geduld und Demut. Solche Menschen tragen das Leben des Herrn in sich, Streitsüchtige 8 aber und Ungehorsame den Tod. Und die, welche halb grüne, halb verdorrte Stäbe abgaben, das sind alle, die in ihre Geschäfte verwickelt waren und mit den Heiligen keine Gemeinschaft hielten; darum sind 2 sie halb lebendig und halb tot. Viele nun haben, als sie meine Gebote hörten, Buße getan; und alle, die Buße taten, erhielten ihre Wohnung im Turm. Aber einige von ihnen sind gänzlich abgefallen, und haben keine Möglichkeit der Buße mehr; denn um ihrer Geschäfte willen haben sie den Herrn gelästert und verleugnet. So haben sie ihr 3 Leben eingebüßt um der Bosheit willen, die sie verübten. Aber viele von ihnen gerieten in Zweifel, und die haben noch eine Möglichkeit der Buße, wenn sie bald Buße tun, und dann dürfen sie im Turm wohnen; wenn sie's aber verzögern, werden sie innerhalb der Mauern Wohnung erhalten, und wenn sie gar nicht Buße tun, haben auch sie ihr Leben 4 eingebüßt. Und alle, die ihre Stäbe zu zwei Dritteln grün und zu einem Drittel verdorrt abgegeben haben, das sind die, welche bei mancherlei 5 Gelegenheiten verleugnet haben. Viele von ihnen haben Buße getan und

5 17. **4** In der vierten Gruppe werden, dem vorigen Bilde entsprechend, die Risse wieder auf Streit gedeutet. Unter den Führern der Gemeinde scheint besondere Neigung zum Streit vorhanden zu sein; es ist keine bestimmte Gruppe aus den Turmallegorien zu vergleichen, wohl aber Vis. III 9 10 Sim. IX 31 5. 6. **5** Zu lesen ist ἐὰν δέ τις αὐτῶν mit P. Oxy. lt. **6** Die Gebote des Herrn sind die in 7 5 erwähnten ἐντολαί μου, also die Mand. s. vor allem Mand. V. Zu lesen ist mit P. Oxy. wohl ταπεινοφροσύνης statt ταπεινοφρονήσεως G. **VIII 1—3** Die fünfte Gruppe zerfällt in drei Teile, solche mit Bußerfolg, ohne Bußerfolg und eine Mittelklasse. Ihre Schilderung berührt sich mit Lieblingsgedanken des Hermas s. Vis. II 3 1 Mand. X 1 4 Sim. IV 5. In Sim. IX bildet die Gruppe 20 2 eine genaue Parallele; dort ist auch die Entfremdung der Geschäftsleute von der Gemeinde begründet; in Vis. III wird 6 2 Aehnliches erwähnt; s. dort auch zu κολλᾶσθαι τοῖς ἁγίοις. **2** Vielleicht ist ὅσοι γοῦν μετενόησαν G nur geschrieben zur Vermeidung des Hiatus ὅσοι οὖν P. Oxy. Zwei Sätze weiter wird die Lesung des P. Oxy. ἀπηρνήσαντο mit αὐτόν gegen G durch lt bestätigt. **3** Das eschatologische Moment, das in der Bußfrist liegt, kommt hier wie auch im Folgenden wenigstens in dem Drängen auf beschleunigte Buße zur Geltung. **4—5** Der Unterschied der sechsten Gruppe von der ersten 6 4 liegt wohl darin, daß hier nur Gelegen-

durften in den Turm gehen, dort zu wohnen. Viele aber sind völlig von Gott abgefallen; sie haben ihr Leben für immer eingebüßt. Einige von ihnen gerieten in Zweifel und Streit; diese haben eine Möglichkeit der Buße, wenn sie bald Buße tun und nicht an ihren Begierden festhalten; wenn sie aber bei ihrem Tun verharren, so bereiten auch sie sich den Tod. Und alle, die ihre Stäbe zu zwei Dritteln verdorrt und zu 9
einem Drittel grün abgaben, das sind die Gläubigen, die reich geworden sind und Ansehen bei den Heiden erlangt haben. Großen Stolz haben sie angenommen und hochmütig sind sie geworden, die Wahrheit haben sie verlassen und haben nicht mit den Gerechten Gemeinschaft gehalten, sondern sie haben mit den Heiden Umgang gehabt, und das erschien ihnen als der angenehmere Weg. Von Gott sind sie nicht abgefallen, vielmehr beharrten sie beim Glauben, taten aber die Werke des Glaubens nicht. Viele von ihnen haben Buße getan 2
und ihre Wohnung im Turm erhalten. Andere aber leben völlig mit 3
den Heiden zusammen und sind, durch heidnische Ruhmsucht verführt, von Gott abgefallen und haben Taten getan wie die Heiden. Solche sind unter die Heiden gerechnet worden. Andere unter ihnen verfielen 4
dem Zweifel, da sie wegen der Taten, die sie getan, nicht mehr auf Rettung hoffen zu können meinten. Andere wieder gerieten in Zweifel und verursachten Spaltungen in der Gemeinschaft. Für diejenigen, die ihrer Taten wegen zweifeln, besteht noch eine Möglichkeit der Buße; aber ihre Buße muß bald geschehen, damit sie Wohnung im Turm bekommen. Denen aber, die nicht Buße tun, sondern an ihren Be-

heitsleugner gemeint sind, die etwa im geselligen Verkehr ihr Christentum preisgeben, nicht es in einer Verfolgung abschwören. Vielleicht ist auch Vis. II 2 8 ähnlich zu verstehen s. z. St. **IX 1** Die siebente Gruppe ist überaus bezeichnend geschildert: christliche Reiche, die zu stolz geworden sind, um sich zu den christlichen Brüdern zu halten. Der Unterschied von der Vis. III 6 5—7 geschilderten Gruppe von Reichen scheint mir deutlich zu sein: dort Besitzende (auch so „kleine“ wie Hermas), die in der Verfolgung ihr Christentum verleugnen, hier an Besitz und Einfluß reichere, denen man so Schweres nicht nachsagen kann, die sich aber doch in ihrer ganzen Lebenshaltung vom Christentum abgewendet haben. Hier wird es anschaulich, was der Verf. des Jac befürchtet, wenn er sich gegen das Eindringen der Reichen in die Kirche überhaupt wehrt s. Jac 2 5 ff. Des Hermas Urteil ist nicht so streng, sondern unterscheidet, wie das Folgende zeigt, zwischen den verschiedenen Ausprägungen dieses Typus. Sim. IX 20 2 redet von ähnlich gearteten Menschen, macht aber wieder andere Unterschiede. Die Gefahr liegt hier wie dort darin, daß diese Reichen eine unterchristliche Lebensart pflegen. Zu lesen ist μετὰ τῶν ἐθνῶν συνέζησαν (so auch G nach Bihlmeyer), ebenso im nächsten Satz mit lt *(visa est)* ἐφαίνετο statt ἐγένετο G. **3** Der Verf. hat offenbar derartige Entwicklungen ins Heidentum hinein vor Augen. Die Lesart φθειρόμενοι G ist nicht ganz sicher, da die Zeugen für lt^1 schwanken *(eversi evecti evicti dati)* und lt^2 *ducti* hat. Zum Schlußurteil s. Mt 18 17. **4** Es sollen offenbar zwei Arten des Zweifels unterschieden werden, einer, der auf Gewissenangst beruht und zur Buße führt, ein anderer, der ein Irrewerden am Christentum bedeutet und Spal-

10 gierden festhalten, steht der Tod bevor. Die aber ihre Stäbe grün abgegeben hatten, nur gerade die Spitzen verdorrt und mit Rissen, die sind immer gut, gläubig und in Ansehen bei Gott gewesen, sie haben aber geringe Sünden begangen um einer kleinen Begierde willen oder bei kleineren Streitigkeiten untereinander. Als sie aber meine Worte vernahmen, haben sie zum großen Teil bald Buße getan und haben
2 ihre Wohnung im Turm erhalten. Einige von ihnen aber sind in Zweifel geraten, andere haben aus Zweifel noch größere Spaltung verursacht. Für diese besteht nun noch Hoffnung auf Buße, weil sie allezeit gut waren, und schwerlich wird einer von ihnen dem Tode
3 verfallen. Die ihre Stäbe aber verdorrt abgaben mit nur ein wenig Grün daran, das sind Leute, die nur geglaubt, aber unrechte Taten getan haben. Doch sind sie niemals von Gott abgefallen, haben den Namen gern getragen und die Knechte Gottes in ihre Häuser aufgenommen. Als sie nun von dieser Buße hörten, haben sie ohne zu zaudern Buße getan, und all ihr Tun ist jetzt Tugend und Gerechtig-
4 keit. Einige unter ihnen aber lassen sich auch willig zu Tode quälen (?), denn sie gedenken der Taten, die sie getan. Diese alle werden Wohnung im Turm erhalten.

11 Und als er mit der Deutung aller Stäbe zu Ende gekommen war, sagte er zu mir: »Gehe hin und sage allen, daß sie Buße tun sollen, so werden sie Leben haben bei Gott. Denn der Herr hat mich in seiner Barmherzigkeit gesandt, um allen die Buße zu schenken, auch wenn einige um ihrer Werke willen es nicht verdienen. Aber in seiner Langmut will der Herr, daß die Berufung, die durch seinen

---

tungen in den Gemeinden (ἐν ἑαυτοῖς s. εἰς ἑαυτούς 7 2) hervorruft. τούτοις οὖν soll sich auf die erste Gruppe beziehen. Aber die Scheidung kommt keineswegs deutlich zum Ausdruck. **X 1—2** Eine ähnliche Scheidung, nur ohne begründende Ausführung, wird auch bei der achten Klasse angedeutet, den Leuten mit geringen Sünden, die wohl im ganzen der Vis. III 6 4 geschilderten Gruppe entsprechen. Das Urteil über sie lautet sehr günstig (δυσκόλως s. zu Mand. IV 3 6). **3** Weniger deutlich und auch durch Parallelen nicht zu erklären ist die neunte und letzte Gruppe; denn wir wissen nicht, worin die ἔργα τῆς ἀνομίας bestehen sollen. Zum „Namen" s. zu Vis. III 1 9, zur Gastfreundschaft zu Mand. VIII 10. **4** Die letzte Untergruppe muß eine Steigerung im Guten bringen, entsprechend den Schößlingen mit Frucht im Bild s. 5 6. Der Text von G καὶ φοβοῦνται genügt nicht, lt[1] hat *etiam morte obierunt et libenter patiuntur*, lt[2] *compressi libenter patiuntur*, aeth *se ipsos afflixerunt*. Hilgenfeld hat erst 1881 καὶ φονευόμενοι ἡδέως ἔπαθον konjiziert, dann 1887 καὶ παθεῖν οὐ φοβοῦνται. Das zweite erklärt lt nicht, das erste G so wenig wie Gebhardts Vermutung καὶ θλιβόμενοι ἡδέως ἔπαθον. Ich möchte vorschlagen καὶ φονευόμενοι ἡδέως ταλαιπωροῦνται; das entspricht lt, und G erklärt sich dann aus Abirrung von καιφον- zu -αιπωρουνται. Das Ganze klingt, als ob nach Verkündigung der Bußbotschaft wieder Verfolgungen eingesetzt hätten. **XI** Das Schlußwort hat vor allem den Zweck, wieder zu der aktuellen Bußbelehrung überzuleiten: die Buße ist noch nicht abgeschlossen, die Frist dauert noch an,

Sohn geschehen ist, bewahrt werde.« Da sprach ich zu ihm: »Herr, 2
ich hoffe, daß alle, die es hören, Buße tun werden; denn ich bin überzeugt, daß jeder, der seine Taten erkennt und Gott fürchtet, Buße tun wird.« Er gab mir zur Antwort: »Alle, die von ganzem Herzen Buße 3
tun, sich von den genannten Uebeltaten reinigen und ihre Sünden nicht noch vermehren, werden vom Herrn die Heilung ihrer früheren Sünden empfangen, wenn sie nicht zweifeln an diesen Geboten, und so werden sie Leben haben bei Gott. Alle die aber«, sprach er, »die ihre Sünden noch vermehren und in den Lüsten dieser Welt ihren Wandel führen, die ziehen sich selbst den Tod zu. Du aber wandle 4
in meinen Geboten, so wirst du Leben haben bei Gott; und alle werden es haben, die in ihnen wandeln und sie recht erfüllen.« Als er mir 5
dies alles gezeigt und gesagt hatte, sprach er zu mir: »Das übrige will ich dir nach einigen Tagen zeigen.«

Neuntes Gleichnis.

Als ich die Gebote und Gleichnisse des Hirten, des Engels der 1
Buße, niedergeschrieben hatte, kam er zu mir und sprach zu mir: »Ich will dir alles zeigen, was dir der heilige Geist gezeigt hat, der in der Gestalt der Kirche mit dir sprach; jener Geist ist nämlich der

noch könnt ihr Sünder unter den Christen gerettet werden. Das alles steht im Widerspruch zu dem Himmelsbrief in Vis. II, entspricht aber den Voraussetzungen von Sim. VIII, s. zu 6 1. 2 und Windisch Taufe u. Buße 362. Auch äußerlich wird die Verbindung mit der Bußlehre der Mandata hergestellt: die typische Schlußformel (s. zu Mand. I 2) kehrt wieder. κλῆσις ist die Taufe (s. zu Mand. IV 3 6), die wiederhergestellt und deren Gnade erhalten werden soll. Das ist der Sinn von σώζεσθαι auch nach dem Verständnis von lt[1] *et invitationem per filium suum factam vult conservare.* **3** προειρημένων geht auf die in der Deutung und in den Mand. genannten Sünden. Die typischen Worte der Bußpredigt begegnen auch hier wieder: προστιθέναι ταῖς ἁμαρτίαις s. zu Vis. V 7 und ἴασις s. zu Vis. I 1 9. **4** Eine persönliche, aber dann in der Weise der Mand.-Schlüsse s. zu Mand. II 7 wieder verallgemeinernde Mahnung macht den Schluß. **5** Die nachträgliche Schlußbemerkung würde man an dieser Stelle einfach als Verweis auf Sim. IX fassen s. Vis. II 4 2 III 13 4, wenn nicht Sim. IX 1 1 einen deutlichen Abschnitt bezeichnete und wenn nicht Vis. V 5 die Wiederholung des früher Gesehenen, d. i. Sim. IX, von den Mand. u. Sim. unterschieden wäre. Danach muß Sim. IX samt Sim. VIII 11 5 wirklich nachgetragen sein; πάντα bezieht sich auf Mand. I bis Sim. VIII s. Einl. Nr. 2. Lies σοι ἐπιδείξω (auch G!).

Similitudo IX: Der Fels und der Turm. Das „Gleichnis", diesmal auch der Form nach eine Vision s. 1 4 und als nachträgliche Wiederholung deutlich genug eingeführt s. zu Vis. V 5 und Sim. VIII 11 5, stellt in der Tat eine solche dar und zwar im doppelten Sinn: 1) bietet es eine Wiederholung des Bildes aus Vis. III, nur mit Verlegung des Akzents s. den Exkurs zu 2 1. 2) schildert es zum wiederholten Male das, was schon Sim. VIII abgebildet war, den Erfolg der Bußpredigt, nur unter anderem Bilde. Da nun dieses Bild vom Turm auch in Sim. VIII von VIII 2 an verwendet war, nur ohne Einführung und Ausdeutung, so wird man sich die Entstehung von Sim. IX vielleicht so vorstellen können, daß der Verf.

2 Sohn Gottes. Denn als du körperlich noch schwächer warst, ward dir keine Offenbarung durch einen Engel zuteil, bis (?) du durch den Geist Kraft gewonnen und an Stärke zugenommen hattest, so daß du eines Engels Anblick ertragen konntest. So ward dir einst der Turmbau durch die Kirche geoffenbart, und gute und heilige Gesichte wurden dir von ihr in Jungfrauengestalt gezeigt; jetzt aber siehst du es unter 3 Leitung eines Engels, aber in Kraft desselben Geistes. Und du sollst von mir alles noch genauer erfahren. Denn zu dem Zweck hat mich der herrliche Engel dir zum Hausgenossen gegeben, damit du alles in voller Kraft schauen könntest, ohne zu erschrecken wie beim vorigen Mal.

4 Und er entführte mich nach Arkadien auf einen Berg, der halbkugelförmig aussah, setzte mich auf dem Gipfel des Berges ab und zeigte mir eine große Ebene und rings um die Ebene zwölf Berge,

nachträglich das Bedürfnis fühlte, von dem in Sim. VIII inmitten der Darstellung der Bußpredigt unvermittelt erwähnten Turm ausführlicher zu reden und seine Beziehung zur Buße zu erklären. Wenn so die ganze Sim. IX wesentliche Beziehungen nach rückwärts aufweist, versteht man den Sinn der **1—3** Einleitung: es soll begründet werden, warum bei der Wiederholung die Gestalt der Kirche von der des Bußengels abgelöst wird. Das ist aber in Wirklichkeit nur eine literarische Verklammerung von Sim. IX und Vis. III, denn der einzig schlagende Grund für den Wechsel des Offenbarungsträgers wird gar nicht erwähnt: daß Vis. III von der idealen, Sim. IX von der sündigenden und durch Buße zu reinigenden Kirche handelt. Die Abfassung von Sim. IX hat also offenbar mit der Verbindung der beiden Teile des Buches (Vis. I—IV, Vis. V—Sim. VIII) etwas zu tun s. Einl. Nr. 2. **1** Die ersten Worte heben alles Folgende deutlich vom Vorhergehenden ab. Ueber die hier deutlich ausgesprochene Gleichung: Kirche = heiliger Geist = vorweltlicher Gottessohn s. den Exkurs zu Sim. V 6 7. Zahns Deutung (S. 279), nicht der heilige Geist schlechthin, sondern der Geist sei gemeint, der mit Hermas geredet hat, scheitert an dem Fehlen des Demonstrativums nach ἔδειξε; auch würde man dann ἦν statt ἐστίν im letzten Satz erwarten. Von Spitta wird dieser Satz überhaupt gestrichen. **2** Der Sinn soll zweifellos sein: damals, zur Zeit von Vis. III, war Hermas zu schwach, um den Anblick eines Engels zu ertragen; das entspricht der bekannten, auch vom Judentum geteilten Vorstellung, daß Göttliches vom Menschen eigentlich nicht ohne Schaden geschaut werden könne; die „Jünglinge" aus Vis. I 4 II 4 III 1 bleiben dabei offenbar außer Betracht. Aber das Satzgefüge ὅτε οὖν .... τότε μέν ... scheint das Gegenteil zu besagen, nämlich: als du gekräftigt warst, zeigte dir's die Kirche. Gewöhnlich hilft man sich mit der Annahme eines eingeschobenen Satzes. Aber es liegt doch wohl Textverderbnis vor. Bemerkenswert ist die Verbindung der Sätze in lt[1]: *non ante per nuncium declaratum est tibi quam firmatus es.* Das beruht vielleicht auf folgender Form des griechischen Textes οὐκ ἐδηλώθη σοι δι' ἀγγέλου, ἕως ἐνεδυναμώθης. Nach ἰδεῖν muß dann ein Punkt und nach ἑώρακας ein Komma gesetzt werden; so entspricht τότε μέν nicht dem Vorhergehenden, sondern dem Folgenden (νῦν δέ). Der Irrtum könnte entstanden sein, indem man (ἀγγελ)ουεως zu οτεουν verlas. **3** Ueber den herrlichen Engel s. den Exkurs zu Sim. V 6 7. **I 4—II 7** Die Vision vom Felsen. **4** Die visionäre Offenbarung, die hier beginnt, reicht bis 11 8. Mit 11 9 beginnt die Deutung. Aber jene

von denen jeder ein anderes Aussehen hatte. Der erste war pech- 5
schwarz, der zweite kahl und ohne Pflanzenwuchs, der dritte voll
Dornen und Disteln. Der vierte trug halbverdorrte Gewächse, oben 6
waren sie grün und an den Wurzeln verdorrt, und manche von ihnen

Offenbarung ist nicht einheitlich, und die Analyse hat sich zunächst mit dem Gesicht vom Felsen zu beschäftigen. Die Szene spielt in Arkadien. Zahn hat S. 211—218 seine Textverbesserung εἰς τὴν Ἀρικίαν mit folgenden Gründen zu beweisen versucht: 1) die Bezeichnung des Schauplatzes gehöre noch nicht dem visionären Vorgang an, und darum müsse der Schauplatz in der Nähe Roms gesucht werden — das ist aber eine willkürliche Behauptung; mit dem Schauplatz steht es ähnlich wie mit Cumae Vis. I 1 3 II 1 1: ein entfernter Schauplatz wird um seiner inneren Bedeutung willen genannt; hier freilich wird er im Gegensatz zu Vis. I II auch erreicht, nur in visionärer Entrückung. — 2) Arkadien habe mit dem Inhalt des Buches gar nichts zu tun. Das stimmt für den „Hirten", aber kaum für den darin verwendeten Stoff. Arkadien ist vielmehr wohl gerade typisch für die heidnische Vergangenheit der Hirtengestalt. Reitzenstein hat Poimandres S. 33 zuerst die Ortsbezeichnung Arkadien als Hinweis auf den Gott Hermes (seiner Meinung nach allerdings den ägyptischen Hermes) verstanden, s. auch MDibelius Der Offenbarungsträger im „Hirten" des Hermas in der Harnack-Ehrung S. 116. Arkadien gilt als Heimatland des Gottes Hermes; in einer Höhle des Kyllenegebirges geboren (Homer Hymn. III 1 ff. Vergil Aeneis VIII 138 f.), von Bergnymphen im Gebiet der Pheneaten gebadet (Pausanias VIII 16 1), ist er von Arkadien zu dem berühmten Rinderdiebstahl ausgezogen (Homer Hymn. III 18 f.). So ist er eigentlich der arkadische Herdengott s. Homer Hymn. III 1 f. Ἑρμῆν ὕμνει Μοῦσα Διὸς καὶ Μαιάδος υἱὸν | Κυλλήνης μηδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου, Pausanias VIII 14 10 θεῶν δὲ τιμῶσιν Ἑρμῆν Φενεᾶται μάλιστα und viel Material bei Immerwahr Kulte u. Mythen Arkadiens I 72 ff. Wenn also unser Hirt irgendwie mit Hermes zusammenhängt (s. den Exkurs zu Vis. V 7), so darf die Versetzung nach Arkadien als wohl erklärlich gelten. — 3) Zahn meint die in Sim. IX vorausgesetzte Landschaft in der Aussicht vom Monte Gentile, also in der Umgebung von Aricia wiederzufinden. Aber davon kann wohl ebensowenig die Rede sein wie von Identifizierungen mit Gegenden in Arkadien (Harris Journal of the Society of Bibl. Lit. 1887, 69 ff.; Robinson Collation of The Athos Codex 30 ff.). Denn es handelt sich um eine visionäre oder „apokalyptische" Landschaft, deren Schilderung nicht nach der Natur, sondern nach einem inneren Sinn entworfen ist. Die einzelnen Elemente des Bildes sind also aus der Deutung oder aus der Geschichte des Stoffs zu erklären. ἀπήγαγεν ist — schon wegen der Entfernung — auf eine visionäre Entführung zu beziehen s. Vis. I 1 3. Zu μαστώδης s. Strabo XIV 6 3 p. 683 πολίχνη Παλαιὰ καλουμένη καὶ ὄρος μαστοειδὲς Ὄλυμπος. Die Form des Berges erleichtert die Umschau. Die Zahl der 12 Berge ist offenbar mit dem Stoff gegeben s. den Exkurs zu 2 1. Die Schilderung der Berge **5—10** ist nicht wie die der Stäbe in Sim. VIII durch die innere Logik bedingt; denn die Berge werden gar nicht nach einheitlichem Maßstab unterschieden; bald ist von Pflanzen, bald von Erd- und Wasserverhältnissen, bald von Tieren die Rede. Ob gewisse einzelne Züge dieser Beschreibung etwa bereits mit dem Stoff gegeben waren, vermögen wir nicht zu sagen; auch an das Hineinspielen evangelischer Gleichnismotive aus Mc 4 5—7 könnte gedacht werden. Im wesentlichen aber ist die ganze Schilderung zweifellos von der Deutung 19 1—29 3 aus entworfen. Man merkt das

7 verdorrten ganz, als die Sonne auf sie brannte. Der fünfte Berg trug grüne Pflanzen, aber war steinig. Der sechste Berg war voll von Spalten, teils großen, teils kleinen; und in den Spalten wuchsen Pflanzen, aber sie waren nicht sehr üppig, sondern sahen verwelkt aus. 8 Der siebente Berg trug fröhlichen Pflanzenwuchs, und der ganze Berg war in gutem Zustand, alle Arten Tiere und Vögel weideten auf diesem Berg. Und je mehr die Tiere und Vögel fraßen, um so mehr gediehen die Pflanzen des Berges. Der achte Berg war quellenreich und alle 9 Arten Geschöpfe des Herrn tranken von den Quellen des Berges. Der neunte Berg aber hatte überhaupt kein Wasser und war völlig verödet; doch gab es todbringende Tiere und Schlangen auf ihm, die den Menschen verderblich sind. Der zehnte Berg dagegen trug große Bäume und war ganz schattig; und unter seinem Schattendach lagerten viele 10 Schafe, in behaglicher Ruhe wiederkäuend. Der elfte Berg war ganz voll Baumwuchs, und diese Bäume waren fruchtbar, über und über mit Früchten geschmückt, sodaß jeder, der sie sah, von ihren Früchten zu essen wünschte. Der zwölfte Berg endlich war ganz weiß; er bot einen heiteren Anblick und war sich selbst der schönste Schmuck.

besonders deutlich in **7** bei der Beschreibung des sechsten Berges, wo das bereits in Sim. VIII 7 2 gebrauchte Motiv σχισμαί = Spaltungen in der Gemeinde die Darstellung sichtlich veranlaßt s. Sim. IX 23 2. 3. **8** Auch der Ausdruck βοτάναι ἱλαραί weist auf die Deutung. Das Motiv von den Pflanzen, die immer mehr wachsen, je mehr sie abgefressen wurden, ist allerdings nicht unmittelbar von dort aus zu erklären, sondern darf als geläufiges Märchenmotiv gelten. **10** G liest εὐπρεπέστατον ἦν ἐν αὐτῷ τὸ ὄρος. Da aber lt[1] *et ipse summum sibi praestabat decorem* hat, lt[2] *sibique mons ille summum praebebat decorem*, so wird mit Gebhardt ἑαυτῷ statt ἐν αὐτῷ zu lesen sein. In **II 1—4** wird nun der wunderbare Fels geschildert.

Der Fels und die Berge. Die Bedeutung, die dem Stoff ursprünglich innewohnt, ist nicht ohne weiteres aus der Deutung zu entnehmen, die Hermas ihm gibt. Der Erklärer hat vielmehr die Eigenart der Schilderung selbst sprechen zu lassen. Zudem geben die bereits untersuchten der Vis. III zugrunde liegenden Vorstellungen, die sich mit dem Stoff von Sim. IX aufs engste berühren, den wichtigsten Aufschluß. Nach allem, was im Exkurs zu Vis. III 2 4 ausgeführt ist, kann es nicht zweifelhaft sein, daß der an unserer Stelle genannte Fels der Himmelsberg ist. Ihm eignet kosmischer Charakter, denn er kann nach 2 1 die ganze Welt in sich fassen (!), und er ist viereckig s. zu Vis. III 2 5. Die Prädikate alt und weiß (s die δόξα der Himmelsstadt Apc 21 11) bestätigen den göttlichen Charakter dieses Himmelsberges s. Knopf Die Himmelsstadt in d. Neutest. Studien f. Heinrici S. 213 ff. Das Tor ist dann ursprünglich das Himmelstor, und wenn von seinem die Sonne überstrahlenden Glanz gesprochen wird, so gehört das mit der Schilderung der Himmelspforten etwa in Apc 21 21 zusammen, beweist aber nicht, wie Hermas es zu verstehen scheint, daß das Tor neu ist. An die Stelle der 12 Engel sind 12 Jungfrauen getreten, diese wie jene Nachfahren der 12 Tierkreis-Wächter s. Boll Aus der Offenb. Johannis S. 39 f. Die Worte 2 5 ὡς μέλλουσαι ὅλον τὸν οὐρανὸν βαστάζειν sind ein Nachhall der ursprünglichen kosmischen Bedeutung. Die Unklarheiten in der Schilderung aber rühren zum großen Teil davon her, daß die christliche Bearbeitung des Stoffes das Tor zur Hauptsache gemacht hat s. z. d. St.

Die Ebene, auf der der hohe Himmelsberg sich erhebt, scheint demnach die

Erde zu sein. Wenn aber dieser Himmelsberg von 12 kleineren Bergen umgeben wird, so mag auch dies Motiv letztlich kosmischen Charakters sein. Allein Hermas scheint bereits eine andere Deutung vorgefunden zu haben, nämlich die auf die 12 Stämme. In 17 2 hat er unvermittelt diese Deutung in die andere auf 12 Völker abgewandelt — und in der Tat kann er bei seinem Verständnis der Sache mit den 12 Stämmen überhaupt nichts anfangen (denn daß die Kirche sich vorzugsweise aus Juden rekrutiert, hat er nirgends gesagt). Er hat also doch wohl den Stoff schon in jüdischer Ausprägung übernommen: um den Gottesberg scharen sich 12 Erdenberge, d. h. um die himmlische Gottesstadt die 12 Stämme des Gottesvolks, „welche die ganze Welt bewohnen" (17 1). Und gerade hier hat des Verf. Interesse an dem Stoff eingesetzt: er wollte ja darstellen, daß die Kirche Buße braucht, weil sie aus mancherlei Menschheit, guter und schlechter, zusammengesetzt ist. Darum machte er die 12 Berge zu Repräsentanten verschiedenen ethischen Verhaltens; so erklärt sich die seltsam differenzierte Schilderung, die so wenig der inneren Logik entspricht s. zu 1 5—10. Bei der Durchführung des Bildes ergab sich eine Schwierigkeit, die durch die Verbindung des Stoffes mit dem Turmbau-Motiv (s. unten) entstand. Da Hermas nicht einfach von jenen Bergen verschiedene Arten der Christen kommen, sondern vielmehr verschiedene Steine zum Turmbau geholt werden ließ 4 4 ff., so geriet er, der inneren Logik des Turmbau-Bildes folgend, in eine Darstellung hinein, die sich nicht anders deuten ließ als auf das Christwerden s. 4 5—8 12 4. 5. So scheinen nun die Berge, von denen die Steine stammen, nicht die verschiedenen Arten christlichen Verhaltens darzustellen, sondern die Mannigfaltigkeit menschlicher Charakter-Veranlagung (vor dem Christwerden). So hat Zahn S. 224 ff. auch erklärt. Aber man wird damit dem Hauptinteresse des Gleichnisses nicht gerecht. Dem Verf. liegt nicht daran, das Wunder zu beschreiben, das so vielerlei Volk zu einer Gottesgemeinde verband (Zahn S. 228), sondern er will zeigen, inwiefern sich in der Kirche so verschiedenartige Leute finden und inwiefern die Kur der Buße benötigt wird. Der vermittelnde Gedanke, daß eben bei den Christen nur die natürliche Veranlagung wieder durchbreche, ist nirgends ausgesprochen, stimmt auch nicht zu den in 6 4 geschilderten Veränderungen der Steine s. z. St. und hält endlich auch darum nicht Stich, weil er sich nicht auf die Guten (7. 8. 10. 11. 12. Berg) beziehen kann; denn deren Eigenschaften hat doch auch Hermas sicher auf ihr Christentum und nicht auf ihre natürliche Veranlagung zurückführen wollen. So bleibt es also dabei, daß die Deutung der 12 Berge 12 Arten von Christen schildert. Der Anschein des Gegenteils ist nur durch die Einführung des Turmbau-Bildes erweckt.

Der Turmbau hat auch sonst die Durchführung des Bildes erheblich gestört s. zu 3 3 4 1. Es wäre ganz eindeutig, wenn Menschen durch das Tor in den Fels gehen würden; eine Höhle in oder am Gottesberg wäre auch in der Vorgeschichte des Stoffes nichts Unerhörtes s. JohJeremias Der Gottesberg S. 16. Wenn der Turm auf dem Felsen errichtet und die Steine zum Bauen von außen hinaufgereicht würden, so wäre auch eine solche Verbindung der Bilder von Fels und Turm erträglich. Völlig verwirrend ist es aber, daß die Steine um der Deutung willen alle durch das Tor getragen werden müssen, um beim Bau verwendet zu werden. So ergeben sich die unmöglich zu beantwortenden Fragen, wie die Steine aus dem Inneren des Felsens hinauf in den Bau gelangen, ob der Fels oben offen sei (s. aber 4 2) und ob das Tor nur in den Felsen oder auch in den Turm führe. Alles das würde der Verf. wohl selbst nicht sagen können. Er legt 4 2 aus begreiflichen Gründen Wert auf den Umstand, daß der Turmbau von Fels und Tor getragen wird, läßt aber im übrigen 9 7 deutlich genug Fels und Turm als eine Einheit erscheinen. Denn sie sind beide, der Turm wenigstens nach der Reinigung von den schlechten Steinen, Darstellungen der Gottesstadt. Die Analyse kommt also zu dem Ergebnis, daß Fels und Turm eigentlich Konkurrenten sind. Hermas

2 Und in der Mitte der Ebene zeigte er mir einen großen weißen Felsen,
der aus der Ebene aufstieg. Der Felsen war höher als die Berge, wür-
felförmig und so groß, daß er die ganze Welt hätte in sich fassen
2 können. Alt war dieser Felsen, und ein Tor war in ihn eingehauen;
erst jüngst schien mir das Tor herausgeschlagen zu sein. Das Tor
aber strahlte heller als die Sonne, so daß mich Staunen über den Glanz
3 des Tores erfaßte. Rings um das Tor standen 12 Jungfrauen. Die
vier, die an den Ecken standen, schienen mir die herrlichsten zu sein.
Aber auch die anderen waren herrlich; sie standen an den vier Seiten
des Tores, immer zwei Jungfrauen in der Mitte zwischen jenen anderen.
4 Sie waren in leinene Gewänder gekleidet und prächtig gegürtet; die
rechte Schulter hatten sie, als wollten sie eine Last tragen, vom Gewande
befreit. So standen sie bereit, und sehr fröhlich waren sie und willig.
5 Als ich dies gesehen hatte, verwunderte ich mich im Stillen, weil ich
Großes und Herrliches schaute. Die Jungfrauen wiederum waren mir
ein Rätsel, weil sie, die Zarten, so wacker dastanden, als wollten sie

---

hat das Turmbau-Bild aus Vis. III offenbar hier hineingebracht, weil er den Zustand der Kirche, sowie Notwendigkeit und Wirkung der Buße an demselben Bild verdeutlichen wollte, mit dem er dort die ideale Kirche geschildert hatte. Und wie die Konfusion der Bildkreise so ist auch die Ausarbeitung im einzelnen durch das leitende Interesse des ganzen Buches bedingt; denn die ausführlichsten Abschnitte der Darstellung (die Prüfung und Reinigung der Steine 5 1—10 6 und die Deutung der Berge 17 1—29 3) gelten im Grunde ihm, da sie von Bußbedürftigkeit und Bußfertigkeit der Christen handeln.

1 Auf Anschaulichkeit ist kein Wert gelegt; die einzelnen Motive sind aus dem Stoff zu erklären s. den Exkurs. **2** Eine Ausnahme macht der Umstand, daß das Tor erst „kürzlich" ausgehauen (ἐκκόλαψις) worden ist; das ist ein Element der Verchristlichung: die alte Gottesstadt (oder der Gottesberg) ist erst in den letzten Zeiten zugänglich geworden. Damit meint Hermas wohl auch den traditionellen Zug vom Glanz der Himmelspforte begründen zu können. **3** In Vis. III 8 werden 7 Frauen am Turm erwähnt; das Nebeneinander der Zahlen mag in der alten kosmologischen Beziehung des Stoffes seinen Ursprung haben: es handelt sich um die Zahlen der Planeten und des Tierkreises vgl. Corp. Hermat. 1 25 (7 Laster) mit 13 8 ff. (ursprünglich 12 Laster s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 159 f.). Daß von den 12 Jungfrauen 4 besonders hervorgehoben werden, erklärt sich selbstverständlich aus der Zahl der 4 Weltecken und der Himmelsrichtungen s. Boll Aus der Offb. Joh. S. 20. Die Deutung macht 13 2 von diesem Motiv gar keinen und 15 2 nur einen lässigen Gebrauch; es ist also sicher nicht durch die Verchristlichung geschaffen. Wohl aber hat die christliche Bearbeitung Verwirrung in der Aufstellung der Jungfrauen angerichtet. Die 4 herrlichsten gehören natürlich an die Ecken des Turmes, so daß immer je 2 andere Jungfrauen an den Seitenwänden stehen. Das Tor, um das Hermas diese Gestalten gruppiert, hat gar keine Ecken, da es in den Felsen gehauen ist (Lake läßt es eine Art Vorhalle sein, um die Anschaulichkeit des Bildes zu retten). Die Aufstellung am Tor hängt aber nicht etwa mit einem Schreibfehler, sondern mit einem Bedürfnis der Deutung zusammen: dem Christen ist das Tor die Hauptsache geworden. **4—5** Aus Himmelsträgern sind Steinträger geworden; die Arbeitskleidung ist also vonnöten. Wenn

den ganzen Himmel tragen. Da sprach der Hirt zu mir: »Was über- 6
legst du dir, quälst dich ab und machst dir Kummer? Wenn du etwas
nicht begreifen kannst, so versuche dich doch nicht daran, als ob du
klug wärest, sondern bitte den Herrn, damit du Klugheit empfängst
es zu begreifen. Was hinter dir liegt, kannst du nicht sehen; so 7
schaue auf das, was vor dir liegt. Was du nun nicht sehen kannst,
das laß und quäle dich nicht damit; was du aber siehst, dessen werde
Herr, und mach dir um das andere keine Sorgen. Ich werde dir aber
alles deuten, was ich dir zeigen werde. Schaue nun das Uebrige!«

Da sah ich, daß sechs Männer gekommen waren, groß, herrlich 3
und von gleichem Aussehen. Sie riefen eine Menge anderer Männer
herbei, und auch jene, die nun kamen, waren groß, schön und stark.
Und die sechs Männer befahlen ihnen, einen Turm über dem Felsen
und über dem Tor zu erbauen. Jene Männer aber, die den Turm zu
bauen gekommen waren, erregten gewaltigen Lärm, da sie bald hier-
hin bald dorthin rings um das Tor liefen. Die Jungfrauen aber standen 2
rings um das Tor und sagten zu den Männern, sie sollten sich beeilen
den Turm zu bauen; sie hatten dabei ihre Hände ausgestreckt, als
wollten sie etwas von den Männern in Empfang nehmen. Die sechs 3

Hermas sich aber darüber wundert, daß zarte Jungfrauen zu solchem Dienst ausersehen sind, so symbolisiert er damit unbewußt das Geheimnis des Christentums, das mit zartesten Kräften der Seele die stärksten Wirkungen ausübt. **6—7** Die Ermahnungen des Engels haben also wohl wie alle solche Zwischenstücke den Zweck, die Bedeutung des Gesehenen und die Schwäche des menschlichen Verstandes dem gegenüber hervorzuheben; συνετὸς ὤν ist also wohl zu verstehen nach lt[1] *tamquam si sapiens sis;* περιεργάζεσθαι s. zu II Thess 3 11. **III 1—IV 8** Der Turmbau. **1** Mit dem Motiv des Baus hängt das Auftreten der uns schon aus Vis. III bekannten sechs Engel und (nachher) ihres Führers, des Bauherrn, zusammen, den sie einstweilen noch anordnend und befehlend vertreten s. zu Vis. III 4 1 u. Exkurs zu Sim. V 6 7. Auch die Bauleute sind dieselben wie in Vis. III. Aber der Turm wird hier nicht über den Wassern wie Vis. III 2 4 gebaut, sondern über Fels und Tor (so ist mit lt[2] zu lesen, da es durch 4 2 gefordert wird; G aeth lassen das Tor weg, lt[1] aber den Felsen, sa hat mindestens das Tor gehabt). Das liegt nicht etwa an einem Zurücktreten der kosmischen Bedeutung, sondern an der Konkurrenz von Fels und Turm, die schließlich als eines gedacht werden s. den Exkurs zu 2 1. Die kosmische Bedeutung des Stoffes tritt aber offensichtlich in **3** zutage, wo die Steine für die Grundmauern des Turms wunderbar aus der Wassertiefe aufsteigen; das ist das kosmische Urwasser s. zu Vis. III 2 5; es wird allerdings durch τινὸς dem geschilderten Landschaftsbilde eingefügt, doch fehlt jede nähere Motivierung, und wir haben kein Recht, dieses Wasser zu lokalisieren (Zahn sieht darin S. 219 A. 1 den Albaner See geschildert); sa übersetzt „Unterwelt“. Wir vermissen hier die Vis. III 2 5 neben dem Urwasser genannte andere Grundfeste des Himmelsgebäudes, das feste Land. Eine Art Ersatz dafür finden wir erst 6 6 ff. Offenbar ist der überlieferte Stoff durch die Verbindung mit dem Bild von den Bergen völlig verschoben. Man erkennt hier deutlich, daß die Gedanken beider Bilder ursprünglich nichts miteinander zu tun haben: von den Bergen müßten eigentlich Menschen des Gottesvolks auf

Männer aber ließen Steine aus einer Wassertiefe aufsteigen und zum Bau des Turmes heranbewegen. Da stiegen 10 Steine herauf, vier-
4 eckig, weißglänzend und gar nicht behauen. Die sechs Männer aber riefen die Jungfrauen herbei und befahlen ihnen, alle Steine aufzunehmen, die zum Bau des Turmes kommen sollten, mit ihnen durch das Tor zu gehen und sie den Männern, die den Turm bauen sollten,
5 abzugeben. Da begannen die Jungfrauen gemeinsam mit dem Aufladen der 10 zuerst aus der Tiefe aufgestiegenen Steine und trugen
4 zusammen jeden einzelnen Stein. Und so wie sie beisammen um das Tor herumstanden, so trugen sie auch miteinander: die, welche die stärkeren zu sein schienen, hatten auch die Ecken des Steines auf sich genommen, die andern hatten ihre Schultern unter die Seiten geschoben. So trugen sie alle Steine. Sie trugen sie durch das Tor, wie sie geheißen waren, und gaben sie den Männern zum Turmbau ab; die
2 nahmen die Steine und bauten. Der Bau des Turmes geschah also auf dem großen Felsen und über dem Tor. Jene 10 Steine wurden nun zusammengefügt; sie bedeckten den Felsen ganz und wurden so das Fundament des Turmbaus, der Fels und das Tor aber waren es, die
3 den ganzen Turm trugen. Nach den 10 Steinen stiegen noch andere 25 aus der Tiefe herauf; auch diese wurden dem Turmbau eingefügt; sie wurden so wie die vorigen von den Jungfrauen hineingetragen. Danach stiegen 35 empor; auch diese wurden in gleicher Weise dem Turm eingefügt. Danach stiegen noch weitere 40 Steine empor; auch diese wurden alle in den Turmbau gebracht. So entstanden vier
4 Schichten im Fundament des Turmes. Nun hörte das Aufsteigen aus

---

den Gottesberg gelangen, die steinerne Himmelsstadt aber baut sich über Urmeer und Erde auf, so daß ihre Steine aus beiden Reichen kommen. — Die Zahl 10 an unserer Stelle scheint übrigens nicht kosmische Bedeutung zu haben, sondern durch die Deutung bedingt zu sein s. zu 15 4. Das μή vor λελατομημένοι ist gegen die Textzeugen mit allen neueren Ausgaben einzufügen, weil es durch 5 3 16 7 gefordert wird. Wenn aber die Steine viereckig sind, so liegt hier ein traditionelles Motiv vor s. zu Vis. III 2 5. Dementsprechend ist auch in **IV 1** die Gruppierung der Jungfrauen geschildert; die Uebs. folgt der durch lt[1] nahegelegten Satzteilung, bei der man hinter ἐβάσταζον ein Kolon zu setzen hat. Im überlieferten Stoff waren die Jungfrauen wohl Trägerinnen des Himmels s. den Exkurs zu 2 1 und zu 2 5; hier werden sie Trägerinnen der Bausteine — die Veränderung ist wieder durch die Einmischung des Bildes vom Turmbau bedingt. **2** Das Interesse des hier scheinbar überflüssigerweise noch einmal betonten Gedankens erklärt sich von der Deutung aus. Wenn der offenbar lückenhafte Text von G mit den neueren Ausgaben nach lt[2] aufzufüllen ist *et impleverunt totam petram*, so kann der Fels kaum oben offen sein, und das Bild ist völlig unanschaulich s. den Exkurs zu 2 1. **3** Auch die Zahlen 25 (so lt; G 20, aeth 15), 35, 40 erklären sich wohl von der Deutung aus s. zu 15 4. Dagegen könnte die Erwähnungder 4 στοῖχοι (wenn G so nach lt *ordines* zu ergänzen ist) durch den kosmologischen Stoff bedingt sein und an die 4 στοιχεῖα in Vis. III erinnern s. zu Vis. III 13 3. **4** Nun beginnt die Vermischung des

der Tiefe auf, und auch die Bauleute hörten eine Weile auf. Wiederum befahlen die sechs Männer den Leuten, Steine von den Bergen zum Turmbau zu bringen. Es wurden nun von allen Bergen Steine her- 5
beigebracht und zwar von den verschiedensten Farben, die wurden von den Männern behauen und den Jungfrauen gegeben; die Jungfrauen aber trugen sie durch das Tor und lieferten sie zum Turmbau ab. Und wenn die vielfarbigen Steine in den Bau eingesetzt wurden, so wurden sie alle gleich weiß und verloren ihre bunten Farben. Einige Steine jedoch wurden von den Männern zum Bau 6
abgeliefert, und sie wurden nicht weiß, sondern sahen genau so aus wie sie eingesetzt worden waren, denn sie waren nicht von den Jungfrauen abgeliefert und nicht durch das Tor getragen. Diese Steine waren also unbrauchbar beim Turmbau. Als die sechs Männer nun die un- 7
brauchbaren Steine im Bau sahen, ließen sie sie wegnehmen und wieder hinunter an den Platz tragen, von dem sie gebracht waren. Und sie 8
sagten den Männern, die die Steine heranholten: »Ihr sollt überhaupt nicht Steine im Bau abgeben. Legt sie nur neben den Turm nieder, damit die Jungfrauen sie durch das Tor tragen und im Bau abgeben. Denn wenn sie nicht von den Händen dieser Jungfrauen durch das Tor gebracht werden, so können sie ihre Farben nicht ändern. Also«, sagten sie, »macht euch keine vergebliche Mühe!«

Und mit dem Bauen hatte es an jenem Tag ein Ende, aber der 9
Turm war nicht vollendet worden; denn er sollte noch weitergebaut werden; nur eine Pause trat im Bauen ein. Da befahlen die sechs Männer den Bauleuten, sie sollten sich alle für eine Weile hinwegbegeben und ausruhen, die Jungfrauen aber wiesen sie an, nicht vom Turm zu weichen; sie schienen mir zur Bewachung des Turmes zurückgelassen zu sein. Als nun alle gegangen waren sich auszu- 2
ruhen, fragte ich den Hirten: »Herr, warum ward der Bau des Turmes nicht vollendet?« Er sprach: »Der Turm kann nicht vollendet werden, wenn nicht zuvor sein Herr kommt und diesen Bau prüft, um die Steine auszuwechseln, die sich etwa als schlecht erweisen.

Turmbau-Bildes mit dem von den Bergen. 5 Der Zug entspricht dem Interesse der Deutung: zunächst wenigstens wird das ungleichartige Material im Turm der Kirche gleichartig. An der Episode **6** - 8 von den Steinen, die nicht durch die Hände der Jungfrauen gegangen sind, fällt auf, daß diese Steine in der Deutung nicht ausführlich behandelt werden s. nur 12 4 und zu 13 3. Es liegt also keine besondere Anspielung vor, sondern der Zug wird um seiner selbst willen dargestellt; er soll andeuten, daß die nicht durch die Hände der Jungfrauen gegangenen Steine für den Turm unbrauchbar sind. Die Engel werden dabei in 8 fast etwas herabgesetzt. Man könnte daraus folgern, daß die Kräfte des christlichen Glaubens mehr sind als Engelshilfe; wir wissen freilich nicht, ob Hermas diesen Gedanken ausdrücken wollte. **V 1—VI 8** Die Prüfung des Turmbaus. Mit **V 1—2** beginnt der Teil der Sim., dem das besondere Interesse des Hermas gilt. Denn er will hier ja, die Gedanken von Vis. III weiterspinnend, zeigen, daß der Turm der Kirche noch nicht so rein und

3 Denn nach seinem Willen wird der Turm gebaut.« »Herr«, sagte ich, »ich möchte gern wissen, was dieser Turmbau bedeutet, und was Fels und Tor, Berge und Jungfrauen und was die Steine bedeuten, die aus der Tiefe aufstiegen, aber nicht behauen wurden, sondern 4 ohne weiteres in den Bau gelangten; und weswegen zuerst 10 Steine in das Fundament eingesetzt wurden, dann 25, dann 35, dann 40, und was die Steine bedeuten, die in den Bau gelangten, dann aber wieder herausgenommen und an den alten Platz zurückgelegt wurden. Ueber 5 all diese Dinge beruhige mich, Herr, und tue sie mir kund.« Er antwortete: »Wenn du nicht töricht fragst, sollst du alles erfahren. Denn nach ein paar Tagen werden wir wiederkommen, dann sollst du sehen, was sonst noch mit diesem Turm geschieht, und sollst die genaue Deu- 6 tung aller Gleichnisse hören. Und nach ein paar Tagen kamen wir zu dem Platz, wo wir gesessen hatten, und er sprach zu mir: »Laß uns zu dem Turm gehen; denn der Herr des Turmes kommt, um ihn zu prüfen. Und wir kamen zum Turm, da war noch gar niemand dort außer allein 7 den Jungfrauen. Da fragte der Hirt die Jungfrauen, ob der Herr des Turmes schon gekommen sei. Sie antworteten, daß er erst kommen werde, 6 um den Bau zu prüfen. Und siehe, nach einer Weile sah ich eine Schar von vielen Männern herannahen, und in ihrer Mitte war ein Mann, so

---

fehlerlos dasteht, wie es in Vis. III geschildert ist, daß also die empirische Kirche noch nicht der idealen gleicht. Es ist also hier alles von der Deutung und nichts vom kosmologischen Stoff aus zu erklären. Die Pause im Bau ist notwendig, damit die Prüfung des Turmes und die Ausbesserung der Steine vor sich gehen kann. Wenn durch das ganze Buch hin eine immer erneute Erstreckung der Bußfrist beobachtet werden kann s. zu Vis. II 4 2. 3, und wenn unter den christlichen Sündern in Sim. VIII solche genannt werden, auf deren Buße noch gewartet wird s. zu Sim. VIII 6 6, so ist dieser Gedanke, daß die Bußfrist noch währe, hier in der Vorstellung von der Pause im Turmbau programmatisch ausgesprochen s. auch unten 14 2. Das widerspricht zwar streng genommen der befristeten Bußbotschaft, wie sie der Himmelsbrief in Vis. II enthält, aber dieser Widerspruch geht schließlich durch das ganze Buch s. zu Vis. II 2 4. 5 und den Exkurs zu Mand. IV 3 7 Nr. 3. Der kleine Dialog in **3—5**, in dem der Hirt die Deutung verheißt, aber hinausschiebt, bildet eigentlich nur eine Zäsur s. zu Vis. III 2 3. Ebenso wird in **6. 7** nur das Kommen des Herrn (αὐθέντης = δεσπότης) vorbereitet, das **VI 1** geschildert wird. Christus, der Herr der Kirche, erscheint hier als der siebente in der Schar der herrlichen Engel; zu dieser Verbindung von Angelologie und Christologie s. den Exkurs zu Sim. V 6 7. Daß die Gestalt Christi menschliches Maß überragt, hängt mit seiner kosmischen Bedeutung zusammen s. Ev. Petri (Kl. Texte 3) X 39 f. πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας, καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς s. V Esra (= IV Esra 1. 2) 2 43 S. 6 James *iuvenis statura celsus eminentior omnibus illis*, Act. Perpetuae 4 S. 47 Knopf. Für παράταξις s. zu Sim. I 1 hat lt¹ hier *multitudo*, lt² *agmen*, sa *Scharen*, auch mpers scheint gerade dies Wort *Schar* zu überliefern. ▪ Die Anordnung zur Rechten und zur

groß an Wuchs, daß er den Turm überragte. Und die sechs Männer, 2
die Leiter des Baus, gingen ihm zur Rechten und zur Linken, und alle
Bauleute waren bei ihm, und viele andere herrliche Männer rings um
ihn her. Die Jungfrauen aber, die den Turm bewacht hatten, liefen
ihm entgegen und küßten ihn und begannen ihm zur Seite rings um
den Turm herzuziehen. Jener Mann aber prüfte nun den Bau, und 3
zwar so genau, daß er jeden einzelnen Stein betastete. Denn er hatte
einen Stab in seiner Hand und schlug damit an jeden einzelnen
der aufgemauerten Steine. Und wie er sie traf, wurden einige von 4
ihnen pechschwarz, andere verwittert, andere bekamen Risse, noch
andere erwiesen sich als verstümmelt, manche waren weder weiß noch
schwarz, wieder andere rauh, so daß sie nicht mehr zu den anderen
Steinen paßten, und etliche waren voller Flecken. So verschieden
sahen die Steine aus, die sich im Bau als schlecht herausstellten. Er 5
befahl nun, daß alle diese Steine aus dem Turm entfernt und neben
den Turm gelegt würden, und daß man andere Steine hole und sie an
dem Platz jener ersten einfüge. Da fragten ihn die Bauleute, von wel- 6
chem Berg er die Steine geholt wissen wolle, die am Platz der andern
eingefügt werden sollten. Und er wies sie an, sie überhaupt nicht von
den Bergen, sondern von einer nahen Ebene zu holen. Da ward die 7
Ebene aufgegraben, und man fand weißglänzende Steine, teils viereckig,
teils rund. Alle Steine, die es in jener Ebene gab, wurden herbeige-

Linken entspricht dem glorifizierenden symmetrischen Schema, das dem in der Mitte stehenden die Ehre zuerkennt s. MDibelius Die Lade Jahves 84 f. Daß die Jungfrauen den Herrn küssen, ist nicht etwa als Ausdruck herkömmlicher Sitte (s. zu Mc 14 45) zu betrachten, fällt vielmehr in einem urchristlichen Text als fremdartig auf s. den Exkurs 11 8. Auch Thekla küßt nur die Fesseln des Paulus, nicht den Apostel selbst Acta Pauli et Theclae 18 p. 247 Lipsius. **3—4** Bei dem Stab handelt es sich natürlich um einen Zauberstab s. zu Vis. III 2 4. Die zuerst genannte der durch ihn bewirkten Veränderungen entspricht der Art des ersten Berges; aber die Parallelität läßt sich nicht durchführen, da die Art der Berge weiterhin eine Verbildlichung an unbrauchbaren Steinen nicht erlaubt. Man könnte höchstens noch die fünfte unserer Gruppen mit dem vierten Berg („die halben"), die sechste mit dem fünften Berg (τραχύς), die dritte mit dem sechsten Berg (σχισμαί) verbinden; die andern Gruppen werden sehr künstlich beim neunten Berg untergebracht s. zu 26 1. Immerhin sind es 7 Arten von Schäden, die hier genannt werden und von den 12 Bergen werden 7 als schlecht charakterisiert. Eine Entsprechung ist also doch wohl beabsichtigt; denn wenn die Berge nicht ihre Bedeutung für die Christensünden hätten, so würden die Berge nicht erklärt werden. Daß die Entsprechung nicht wirklich vorhanden ist, das hängt wieder mit der Vermischung zweier ungleichartiger Bilder, des von den Bergen und des vom Turmbau, zusammen s. zu 8 1. Ihre Folge ist auch in **6—7** zu spüren. Die Ebene, von der hier die Rede ist, wird in der Deutung gar nicht verwendet; wir haben hier also wohl ein Motiv des alten kosmologischen Stoffes vor uns. Dann ergibt sich ganz ungezwungen eine Parallelität zu 3 8: die Steine zum Bau des Himmelsturmes kommen, ganz wie in Vis. III 2 5 teils aus der Wassertiefe,

8 bracht und von den Jungfrauen durch das Tor getragen. Und die viereckigen Steine wurden behauen und an Stelle der herausgenommenen eingesetzt. Die runden aber wurden nicht in den Bau eingesetzt, weil sie zu hart waren, um behauen zu werden, und es zu langsam gegangen wäre. So wurden sie neben dem Turm niedergelegt, um später behauen und dem Bau eingefügt zu werden; denn ihr Glanz
7 war gar groß. Als dies der herrliche Mann, der Herr des ganzen Turmes, vollbracht hatte, rief er den Hirten und übergab ihm alle neben dem Turm liegenden Steine, die aus dem Bau entfernt worden
2 waren, und sprach zu ihm: »Reinige diese Steine sorgfältig und setze sie in den Bau des Turmes ein, soweit sie sich den übrigen einfügen
3 lassen; die sich nicht einfügen, die wirf weit weg vom Turm.« Als er den Hirten so angewiesen hatte, verließ er den Turm samt allen, mit denen er gekommen war. Die Jungfrauen aber standen als Wäch-
4 terinnen rings um den Turm. Da fragte ich den Hirten: »Wie können diese Steine wieder in den Turmbau kommen, da sie doch verworfen sind?« Er erwiderte: »Siehst du diese Steine?« »Ja, Herr«, sagte ich. »Ich werde sie«, sprach er, »zum größten Teil behauen und in den
5 Bau bringen, dann werden sie zu den andern Steinen passen.« »Herr«, fragte ich, »wie können sie, wenn sie behauen sind, noch denselben Platz ausfüllen?« Er antwortete: »Alle, die sich als zu klein erweisen, werden in der Mitte des Baues verwendet werden, alle größeren aber werden außen eingesetzt werden und sollen die andern zusammen-
6 halten.« Nach diesen Worten sprach er zu mir: »Wir wollen gehen

---

teils vom festen Land (s. z. d. Stellen). Uebrigens ist auch die Ebene hier, genau wie der βυθός 3 3, durch Zusatz von τινος wenigstens etwas lokalisiert. Die Unterscheidung zwischen den Festlands-Steinen aber, die in 8 vertreten wird und dem Verf. besonders wichtig ist s. zu 9 1—3, gehört natürlich erst der christlichen Bearbeitung des Stoffes durch Hermas an. Daß in der Bewertung von viereckigen und runden Steinen ein traditionelles Motiv, dem Verf. vielleicht unbewußt, zur Verwertung kommt, ist zu Vis. III 2 5 gezeigt. **VII 1—X 5** Die Prüfung der unbrauchbaren Steine. **VII 1—2** Die Szene der Uebergabe entspricht genau dem Sim. VIII 2 5 geschilderten Vorgang und sollte eigentlich auch für das Ganze dieselbe entscheidende Wichtigkeit haben, da hier der Bußengel in Funktion tritt. Diese Wichtigkeit wird jedoch in der Deutung nicht recht hervorgehoben; die Ursache liegt in der unglücklichen Vermischung der Bilder s. zu 8 1. **5** Mit εἰς μέσην τὴν οἰκοδομήν ist offenbar eine nur relative Wertung angedeutet wie auf andere Weise in Vis. III 7 6 Sim. VIII 6 6 7 3 8 3. Was hier bautechnisch gemeint ist — falls Hermas überhaupt eine anschauliche Vorstellung damit verbindet — kann nicht mit Sicherheit gesagt werden: entweder denkt er an eine Zwischenmauer — dazu würde die Art der Steine, die doch auch nach dem Abhauen nicht einfach zu Schotter werden, am besten passen —, oder aber er meint eine Zwischenschicht innerhalb der Mauer zwischen den die beiden Außenseiten bildenden Quadern — dazu würde κρατεῖν τοὺς εἰς τὸ μέσον τεθέντας 8 5 am besten passen, während συγκρατεῖν an unserer Stelle sich von beiden Möglichkeiten verstehen läßt. **6** Der Ausdruck καθαρίζειν ist natür-

und nach zwei Tagen wiederkommen, diese Steine reinigen und sie in den Bau bringen; der Platz rings um den Turm aber muß ganz gereinigt werden, damit nicht plötzlich der Herr kommt, den Platz um den Turm schmutzig findet und darüber zornig wird; dann werden diese Steine gar nicht in den Turmbau kommen, und ich werde vor dem Herrn als nachlässig dastehen.« Und nach zwei Tagen kamen 7
wir zum Turm, und er sprach zu mir: »Wir wollen alle Steine prüfen und sehen, welche in den Bau gelangen können.« »Ja, Herr«, sagte ich, »prüfen wir!« Da begannen wir zuerst die schwarzen Steine zu 8
prüfen, und sie erwiesen sich unverändert so, wie sie aus dem Turm entfernt worden waren. Da ließ der Hirt sie von dem Turm wegtragen und ganz fortbringen. Dann prüfte er die verwitterten und nahm und 2
behaute viele von ihnen und befahl den Jungfrauen, sie aufzuheben und in den Bau zu bringen. Und die Jungfrauen hoben sie auf und fügten sie in den Turmbau in der Mitte ein. Die andern aber ließ er zu den schwarzen legen, denn man hatte sie ebenfalls schwarz vorgefunden. Dann prüfte er die rissigen; auch von ihnen behaute er viele 3

lich nur von der Deutung aus zu erklären; die Kur des Bußengels soll die Sünder unter den Christen „reinigen". **VIII** 1 Auch der Grundgedanke der nun folgenden Szene wird von der Deutung aus erhellt; es soll gezeigt werden, welche der christlichen Sünder bußfertig sind und welche nicht. In Sim. VIII wird das an einem dafür sehr geeigneten Bilde verdeutlicht: der Hirt pflanzt die Stäbe ein, einige schlagen aus, andere nicht. Hier aber will der Hirt den Erfolg der Bußkur an dem durch Vis. III gegebenen Bilde zeigen; das Bild eignet sich dafür durchaus nicht, denn Steine verändern sich nicht wesentlich. Es kommt also eigentlich nur darauf an, welche Steine der Hirt behauen kann; die dafür entscheidenden Kriterien aber werden eigentlich nur in 8 3. 6 genannt. Darüber hinaus wird aber in den übrigen Abschnitten mit Ausnahme des ersten von einer Anzahl von Steinen gesagt, sie seien schwarz geworden. Die Parallele dazu steht Sim. VIII 4 5; beidemal ist die Deutung entscheidend: die unbußfertigen unter den christlichen Sündergruppen sind wegen ihrer Verstocktheit der ersten, durch und durch unbußfertigen Gruppe gleich geworden. Das alles würde auch in unserem Abschnitt ohne weiteres verständlich sein, wenn Hermas eine Deutung zu ihm gegeben hätte. Aber er hat sich die Möglichkeit dazu verbaut, indem er das ganz andere Bild von den 12 Bergen hineinbrachte. Auf die Frage, welches nun die christlichen Sünder und wieviele von ihnen bußfertig seien, antwortet er damit, daß er 7 von den 12 Bergen auf die christlichen Sünder und ihre Bußbereitschaft oder die ihnen offenstehende Bußmöglichkeit deutet. Offenbar will er diese 7 sündigen Gruppen mit den 7 Gruppen unbrauchbarer Steine gleichsetzen, die Identität der jeweils ersten Gruppe springt ja ohne weiteres in die Augen: vgl. 1 5 μέλαν ὡς ἀσβόλη mit 6 4 μέλανες ὡσεὶ ἀσβόλη. Deutlich ausgesprochen wird diese Gleichsetzung aber nirgends s. zu 6 4. Die Deutung der Steine ist eben durch die Deutung der Berge verdrängt worden, und die Vermischung zweier ganz verschiedenartiger Bilder erweist sich auch hier als der Grundfehler der ganzen Komposition s. den Exkurs zu 2 1. In 2 tritt der nicht häufige Fall ein, daß aeth gegen $lt^{1.2}$ Recht bekommt; denn das Wort, das aeth mit *sumsit* wiedergibt, während beide lt es auslassen, ist auch in G (nach Bihlmeyer gegen Funk) λαβών

und ließ sie durch die Jungfrauen in den Bau tragen, und zwar wurden sie außen eingesetzt, weil sie sich als stärker erwiesen. Die andern aber konnten wegen der großen Zahl ihrer Risse nicht behauen
4 werden; deshalb wurden sie vom Turmbau weggeschafft. Dann prüfte er die verstümmelten, und viele von ihnen erwiesen sich als schwarz, und einige hatten große Risse bekommen; und er ließ sie zu den weggeschafften legen. Die andern aber reinigte und behaute er und ließ sie in den Bau einsetzen. Die Jungfrauen hoben sie auf und fügten sie dem Turmbau in der Mitte ein, denn sie waren weniger tragfähig.
5 Dann prüfte er die halb weiß, halb schwarz gewesenen, und viele von ihnen ergaben sich als ganz schwarz. Er ließ auch diese zu den weggeschafften tragen. Die andern aber wurden alle von den Jungfrauen aufgehoben, denn sie waren weiß und konnten von den Jungfrauen selbst dem Bau eingefügt werden; sie wurden aber außen eingesetzt, weil sie sich als stark genug erwiesen, die in der Mitte eingesetzten zu
6 halten, denn an ihnen war gar nichts verstümmelt. Dann prüfte er die harten und rauhen, und nur wenige von ihnen mußten weggetan werden, weil sie sich nicht behauen ließen; denn sie erwiesen sich als zu hart dazu. Die andern aber wurden behauen, von den Jungfrauen aufgehoben und dem Turm in der Mitte eingefügt, denn sie waren
7 weniger tragfähig. Dann prüfte er die fleckigen, und nur ganz wenige von ihnen waren schwarz geworden und mußten zu den übrigen fortgeschafft werden. Die andern aber erwiesen sich als leuchtend weiß und stark; so wurden sie von den Jungfrauen dem Bau eingefügt,
9 und zwar wurden sie wegen ihrer Stärke außen eingesetzt. Dann ging er zur Prüfung der weißen und runden Steine über und fragte mich: »Was machen wir mit diesen Steinen?« »Herr, wie soll ich das wis-
2 sen?« sagte ich. »Du verstehst also nichts von ihnen?« »Herr«, sagte ich, »das ist nicht mein Handwerk, ich bin kein Steinmetz und verstehe nichts davon.« »Siehst du nicht«, fragte er, »daß sie ganz

---

zu lesen. μέλανες εὑρέθησαν s. zu 8 1. **3** ἐξώτεροι s. zu 7 5. **5** λευκοί: wie die andern ganz schwarz, so sind diese auf wunderbare Weise ganz weiß geworden. Der Umstand freilich, der für eine Deutung wichtig geworden wäre, daß nämlich der Bußengel dies Wunder vollbracht hat, kommt nicht zum Ausdruck. Wieviel ungezwungener ist die Verbildlichung der Bußkur in Sim. VIII durchgeführt! κρατεῖν s. zu 7 5. **IX 1—3** In einem auffällig ausführlichen Dialog wird über die runden Steine aus der Ebene gesprochen. Warum der Engel dabei den Rat des Hermas einholt, läßt sich nur aus der Deutung erraten. Es handelt sich nach 30 4. 5 31 1. 2 um gute Reiche, von denen einige bereits in den Turm, die Kirche, aufgenommen worden sind, andere gute Gewähr für die Zukunft geben. An diese richtet Hermas mit 31 1—3 einen Apell, scheint also besonders auf sie abzuzielen; die ersten, schon christlich gewordenen aber erinnern deutlich an die Vis. III 6 5—7 genannte Gruppe — und zu dieser zählt Hermas selbst. So ist sein Interesse an der Verchristlichung der Reichen wohl zu verstehen. **2** Die Antwort des Hermas beruht auf einem Mißverständnis, wie solche in der Offenbarungs-

rund sind? Und wenn ich sie viereckig machen will, so muß viel von ihnen abgehauen werden; einige von ihnen sollen aber unbedingt in dem Bau verwendet werden.« »Herr«, sprach ich, »wenn sie das sollen, 3
warum plagst du dich und wählst nicht einfach nach deinem Belieben ein paar für den Bau aus, um sie in ihn einzufügen?« Da wählte er die größten und glänzendsten von ihnen und behaute sie; die Jungfrauen aber hoben sie auf und fügten sie auf der äußeren Seite des Baues ein. Die übrigen wurden aufgehoben und in die Ebene getragen, aus 4
der sie geholt waren. Weggetan aber wurden sie nicht; »denn«, sagte er, »der Turm muß noch eine Zeitlang weitergebaut werden, und der Herr des Turmes will, daß diese Steine sämtlich in den Bau eingefügt werden, weil ihr Glanz so groß ist.« Dann wurden zwölf Weiber 5
herbeigerufen, die schön aussahen, in schwarzer Kleidung, gegürtet und mit entblößter Schulter und aufgelöstem Haar; wild kamen mir diese Weiber vor. Denen befahl der Hirt, die aus dem Bau entfernten Steine aufzuheben und sie wieder in die Berge zu tragen, woher sie gebracht worden waren. Und sie hoben sie fröhlich auf, trugen alle 6
Steine fort und legten sie dort nieder, wo sie geholt waren. Und als sie alle Steine aufgehoben hatten und kein Stein mehr rings um den Turm lag, sprach der Hirt zu mir: »Laß uns um den Turm herumgehen und nachsehen, ob nicht irgend eine mangelhafte Stelle an ihm ist.« Und ich ging mit ihm herum. Als aber der Hirt sah, daß der 7

literatur häufig vorkommen; sie deuten den Unverstand des Menschen gegenüber dem Göttlichen an und sind dem Leser des NT aus dem Ev. Joh. wohl bekannt. Die Frage des Hirten geht auf die Deutung der Steine und das Schicksal der in ihnen abgebildeten Menschen; Hermas bezieht sie plump äußerlich auf das Handwerk des Steinmetzen. Zu νοῆσαι ist wohl λατομῆσαι zu ergänzen; das entspricht allenfalls der Wiedergabe in aeth *nec possum excogitare illud*, während beide lt *quicquam* hinzufügen. **4** Daß die Steine weißglänzend sind, wird hier wie 6 8 betont, um die Hoffnung für die Zukunft hervorzuheben s. 9 1. **5** Ueber die Bedeutung, die diese schwarzgekleideten 12 Frauen im vorliegenden Text haben, s. zu 15 3. An der hier gegebenen Schilderung fällt auf, daß das Aeußere dieser Weiber so gar nicht ihre lasterhafte Art verrät; denn das Gegürtetsein und die entblößte Schulter wurden auch bei den Jungfrauen 2 4 erwähnt. Es ist derselbe Eindruck, der bei dem „Hirten" in Sim. VI 1 5. 6 festzustellen war; und auch hier wird man wie dort die Uebernahme einer fremden Schilderung vermuten können. Woher diese schwarzgekleideten Weiber stammen, können wir freilich nicht sagen. Bezeichnend ist übrigens, daß ihre Wildheit nur als persönlicher Eindruck des Hermas eingeführt wird (über die Form ἐδοκοῦσαν s. zu Sim. VI 2 7); sie war vielleicht in dem Vorbild dieser Schilderung nicht mit überliefert. Hier üben diese Frauen übrigens eine Funktion aus, die eine Verbindung zwischen den zwei Bildern — vom Turmbau und von den Bergen — herstellt. Wäre ihre Rolle wirklich in die Darstellung eingearbeitet, so müßten sie vor der Prüfung der Steine im Turm in Funktion treten d. h. gewisse Christen zu Sünden verführen. Auch diese Ueberlegung führt auf die Annahme, daß hier ein fremdes Motiv aufgeklebt ist. **7** Die Einheit und Makellosigkeit der nun wieder der idealen gleichenden empirischen Kirche wird

Turm prächtig gebaut war, war er sehr fröhlich. Denn der Turm war so gebaut, daß ich mir bei seinem Anblick wünschte, ich könnte in ihm wohnen. Denn er war gebaut wie aus einem Stein und hatte nicht eine einzige Fuge, und es sah so aus, als ob sein Gestein aus dem Felsen herausgemeißelt wäre; wie ein einziger Stein kam er mir
10 vor. Ich ging mit jenem umher und war fröhlich, weil ich soviel Schönes zu sehen bekam. Da sprach der Hirt zu mir: »Geh und hole Mörtel und kleine Steinsplitter, damit ich die Spuren der Steine, die weggenommen und in den Bau gebracht sind, auffülle; denn der Platz um
2 den Turm her muß ganz eben werden.« Ich tat, wie er mir befohlen hatte und brachte es ihm. »Hilf mir«, sagte er, »dann wird das Werk bald vollendet werden.« Er füllte nun die Spuren der in den Bau verbrachten Steine auf und ordnete an, daß der Platz um den Turm
3 gefegt und gereinigt werde. Die Jungfrauen nahmen Besen und kehrten, trugen allen Schmutz vom Turm abseits und sprengten mit Wasser nach. Da ward der Turmplatz erfreulich und prächtig anzusehen.
4 Der Hirt sagte zu mir: »Alles ist rein; wenn der Herr kommt, den Turm zu besichtigen, wird er nichts an uns zu tadeln haben.« Nach
5 diesen Worten wollte er weggehen. Ich aber packte ihn bei seinem Ranzen und begann ihn beim Herrn zu beschwören, daß er mir deute, was er mir gezeigt hatte. »Eine Weile«, antwortete er mir, »bin ich jetzt noch beschäftigt, dann will ich dir alles deuten. Erwarte mich hier, bis ich wiederkomme.«

6 Ich sprach zu ihm: »Herr, was soll ich denn so allein hier anfangen?« »Du bist nicht allein«, sagte er, »denn diese Jungfrauen sind bei dir.« Ich bat: »So übergib mich ihnen.« Da rief sie der Hirt herbei und sprach zu ihnen: »Ich vertraue euch diesen an, bis

---

besonders hervorgehoben. Gegen Funk ist nach Karl Bihlmeyers Mitteilung in G zu lesen μὴ ἔχων μίαν ἁρμογήν, und diese Lesart wird durch beide lt als die richtige erwiesen. Im letzten Satz wird behauptet, daß der Turm aus einem Stein zu sein scheint, im vorletzten, daß Turm und Fels wie ein Stein erscheinen s. 13 5. In diesem Zusammenwachsen mit dem Felsen zeigt sich, daß Turm und Fels ursprünglich dasselbe bedeuten, also im Gleichnis Konkurrenten sind s. den Exkurs zu 2 1. **X 1** Wenn man die Absicht des Hirten auf eine Ergänzung der im Turm verwendeten Steine bezieht (Weinel), so sieht man erstens nicht ein, wie auf diese Weise der Turmplatz geebnet werden soll (Weinel: indem die herumliegenden kleinen Steine Verwendung finden — aber davon ist nichts gesagt), zweitens fragt man, ob dieser Zweck nicht schon durch das Behauen erreicht sei, und drittens erscheint der Hymnus auf die Einheit und Fehlerlosigkeit des Baus 9 7 dann höchst unangebracht. Man hat also wohl mit Lake unter τύποι (= Eindruck) die Grabungsspuren in der Ebene s. 6 7 zu verstehen. **5** Die abermalige Hinausschiebung der Deutung s. 5 5 hat den bekannten Sinn s. zu Vis. III 2 8. Zudem gewinnt der Verf. auf diese Weise Zeit für **X 6—XI 8** das Zwischenspiel von den Jungfrauen. **X 6** Die Uebergabe an die Jungfrauen geschieht auf Zeit — so wie die Sünder dem Bußengel zur Vollstreckung der Buße übergeben werden s. Sim. VI 3 6 VIII 2 5 IX 7 1.

ich wiederkomme«, und ging hinweg. So war ich denn allein mit den 7
Jungfrauen. Sie waren fröhlich und freundlich zu mir, zumal die vier
herrlichsten von ihnen. Da sprachen die Jungfrauen zu mir: »Heute 11
kommt der Hirt nicht mehr hierher.« »Was soll ich dann machen?«
fragte ich. Sie antworteten: »Warte auf ihn bis zur Nacht. Wenn er
kommt, so wird er mit dir reden; kommt er nicht, so sollst du hier
bei uns bleiben, bis er kommt.« Ich sagte: »Ich will auf ihn warten 2
bis zur Nacht. Wenn er nicht kommt, will ich nach Hause gehen
und morgen früh wiederkommen.« Sie aber gaben zur Antwort:
»Uns bist du übergeben, du darfst uns nicht weglaufen.« »Wo soll 3
ich denn übernachten?« fragte ich. »Bei uns«, sagten sie, »sollst du
schlafen wie ein Bruder, nicht wie ein Mann. Denn unser Bruder bist
du, und wir wollen hinfort bei dir wohnen; denn wir lieben dich gar
sehr. Ich aber schämte mich bei ihnen zu übernachten. Da begann 4
die, welche anscheinend die erste war, mich zu küssen und zu um-
armen. Als die andern sahen, wie sie mich umarmte, begannen auch
sie mich zu küssen, liefen mit mir rings um den Turm und spielten
mit mir. Da fühlte ich mich wieder jung werden und begann auch 5
mit ihnen zu spielen. Sie aber schritten im Reigen, tanzten oder
sangen. Ich aber zog mit ihnen, wenn auch schweigend, rings um
den Turm und war fröhlich mit ihnen. Als es aber Nacht geworden 6
war, wollte ich nach Hause gehen; doch sie ließen es nicht zu, son-
dern hielten mich fest. Da blieb ich die Nacht durch bei ihnen und
schlief neben dem Turm. Denn die Jungfrauen breiteten ihre linnenen 7
Gewänder auf die Erde und lagerten mich in ihre Mitte, und nun taten
sie nichts weiter, als daß sie beteten. Und ich betete ununterbrochen
mit ihnen und nicht weniger als sie. Und die Jungfrauen freuten sich,
als ich so betete. Und ich blieb dort bei den Jungfrauen bis zum

Nach der Deutung 15 2 würde man schließen, daß die Jungfrauen ihren Schutzbefohlenen nun die von ihnen vertretenen Tugenden zu lehren hätten. Davon ist aber im Folgenden keine Rede s. in 7 ἱλαρώτεραι (im Sinne des Positivs? wenn elativisch, vielleicht in den Superlativ zu korrigieren s. Blaß-Debrunner Gramm. § 244 2). So ist das Verständnis dieses Abschnitts keineswegs von jener Deutung aus zu gewinnen. Vielmehr hat, wie der Dialog **XI 1** 2 zeigt, die „Uebergabe" nur zur Folge, daß die Jungfrauen den Hermas nicht nach Haus gehen lassen. Seine anfängliche Weigerung, bei ihnen zu bleiben, beruht, wie sich aus **3** ergibt, auf einer keuschen Scheu, die ihn abhält, eine Nacht mit Jungfrauen zu verbringen (μένειν ‚die Nacht über bewohnen' s. zu Joh 1 38). Die Anweisung des Hirten, die sein Gewissen beruhigen könnte, scheint dabei für ihn völlig zurückzutreten. Die Jungfrauen stellen das Verhältnis von vornherein als ein rein geschwisterliches hin; was aber dann in **4—6** geschildert wird, ist nichts anderes als ein wirkliches Minnespiel s. den folgenden Exkurs. Das erneute Bestreben des Hermas, nach Hause zurückzukehren, zeigt das Bedenkliche der Situation, die laut 7 bis 8 Uhr morgens andauert. Während vorher jedes religiöse Moment gefehlt hat, wird nun, bei der Schilderung des gemeinsamen Lagers, das Gebet erwähnt. 8 Die Frage des Hirten befremdet, weil von ὕβρις die

8 nächsten Morgen um die zweite Stunde. Da kam der Hirt und fragte die Jungfrauen: »Habt ihr ihm auch nichts zuleide getan?« »Frage ihn selbst«, sagten sie. Ich antwortete ihm: »Herr, ich war glücklich, daß ich bei ihnen bleiben durfte.« »Was hast du gegessen?« fragte er. »Herr«, sprach ich, »Worte des Herrn aß ich die ganze Nacht.« Er fragte: »Haben sie dich gut aufgenommen?« »Ja, Herr«, antwortete ich.
9 »Nun«, fragte er, »was willst du zuerst hören?« »Herr«, sagte ich, »ich möchte bei der Reihenfolge bleiben, in der du mir's von Anfang an gezeigt hast. Bitte, Herr, erkläre es mir so, wie ich dich fragen werde.« Er sprach: »Ich werde dir's deuten, wie du willst, und

---

Rede ist und die Jungfrauen als die einzig aktiven vorausgesetzt werden. Wie ein Ton aus einer andern Welt aber berührt den Leser die an Mt 4 4 Dt 8 3 Joh 4 34 erinnernde Behauptung des Hermas, er habe Worte Gottes genossen. Der betreffende Redegang sticht zweifellos von dem Vorhergehenden wie von dem Folgenden ab.

Das Minnespiel mit den Jungfrauen. Die Erklärung hat gezeigt, daß der 15 2 gedeutete Charakter der 12 Jungfrauen in 10 6—11 8 gar keine Rolle spielt. Darüber hinaus befremdet die ausgesprochen weltliche Art der ganzen Darstellung bis zur Rückkehr des Hirten. Eine Ausnahme bildet allein die Erwähnung des Gebets und, bei entsprechender Deutung, der Satz über die geschwisterliche Art des Zusammenseins. Dagegen deuten folgende Züge auf ausgesprochen weltliche und zwar erotische Zusammenhänge: 1) Mädchen halten einen Mann trotz dessen mehrmaliger keuscher Weigerung (11 2. 3. 6) die Nacht über bei sich fest, 2) sie beginnen ihn um die Wette zu liebkosen, 3) sie unterhalten ihn mit Spiel, Reigen, Tanz und Gesang, 4) er spielt mit, ist aber doch im ganzen der passive Teil (σιγὴν ἔχων 11 5, die erste Frage des Hirten 11 8). Alle diese Züge sind unter urchristlichen Voraussetzungen völlig unerklärlich, auch die gleich zu erwähnende Syneisakten-Hypothese erklärt sie nicht. Die beiden christlichen Motive, vom Gebet und vom Wort Gottes, nehmen sich in der Tat wie Fremdkörper aus. Wir haben es also wohl mit einem fremden, der außerchristlichen und außerjüdischen „Welt" entstammenden Stoff zu tun. Welcher Art dieser, hier natürlich nur unvollständig erhaltene Stoff war, läßt sich vielleicht aus dem ersten und vierten der genannten Motive erschließen: es könnte sich um das Abenteuer eines „reinen Toren" handeln, der in die verführerische Gesellschaft einer Mädchenschar gerät, die trotz seines Widerstrebens ihr Minnespiel mit ihm treibt. Ob dies Spiel zart-erotisch oder grobsinnlich endete, läßt sich nicht sagen, da bei Hermas an der entscheidenden Stelle das christliche Motiv des gemeinsamen Gebets auftritt. Daß Hermas aber eine Schilderung aus erotischer Literatur verwendet, kann nach dem im Exkurs zu Vis. I 1 2 Ausgeführten nicht befremden. — Es ist offenbar, daß Hermas diese Schilderung zu einem ganz andersartigen Zweck benutzt hat, denn die Jungfrauen bedeuten bei ihm Tugenden und sind ja gerade Gegenbilder jener 12 „wilden" Weiber. Aber eine erotische Schilderung war in diesem Zusammenhang durchaus nicht unangebracht. Die Einung des Menschen mit allegorisch-mythischen Gestalten als Vermählung darzustellen, war ja nichts Ungewöhnliches, und der ganze Gedankenkreis war einem Christen des II Jahrhunderts wohl auch durch gnostische Mysterien nahe gerückt. Speziell für die Tugenden wäre auf Philo de cherubim 40 ff. p. 146 f. zu verweisen, wo Philo alle Frauen der Tugendhelden für Tugenden erklärt, dann von Schwangerschaft und Geburtswehen der Tugenden spricht und dabei diese Lehre selbst als Mysterium bezeichnet § 42 p. 146 τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Als

werde nichts vor dir verbergen.« »Herr«, fragte ich, »erkläre mir zuerst 12
vor allem dies: was bedeutet der Felsen und das Tor?« Er antwortete:
»Dieser Fels und das Tor ist der Sohn Gottes.« »Warum ist der Fel-
sen alt«, fragte ich, »und das Tor neu?« »Höre und verstehe, du Un-
verständiger«, antwortete er. »Der Sohn Gottes ist älter als die ganze 2
Schöpfung, so daß er bei der Schöpfung Ratgeber des Vaters ward.
Deswegen erscheint er alt.« »Herr«, fragte ich, »warum aber ist das
Tor neu?« Er sprach: »Weil er in den letzten Tagen der Endzeit 3
offenbar geworden ist, darum ist das Tor wie neu entstanden, damit
alle, die gerettet werden sollen, durch dasselbe eingehen in das Reich
Gottes. Hast du die Steine gesehen«, fuhr er fort, »die durch das Tor 4

---

der wahre Erzeuger wird dann Gott hingestellt, so daß am Schluß des Abschnittes sein Ergebnis so zusammengefaßt werden kann: § 52 p. 148 τὸν οὖν ἀγένητον καὶ ἄτρεπτον θεὸν ἀθανάτων καὶ παρθένων ἀρετῶν σπείρειν ἰδέας μηδέποτε εἰς γυναικὸς μεταβαλλούσῃ σχῆμα παρθενίᾳ πρεπώδες (de somniis II 185 p. 683 hat Philo dagegen den Hohenpriester in verwandtem Sinn als Gatten der Jungfrau geschildert). So scheint der Verf. also eine erotische Darstellung zu benutzen, um die Syzygie zwischen Hermas und den Tugenden zu beschreiben, natürlich ohne erotische Zuspitzung, aber doch mit Beibehaltung erotischer Motive. — Nun erst kann die gewöhnlich im Vordergrund der Auslegung stehende Frage beantwortet werden, ob Hermas an dieser Stelle die geistliche Ehe asketischer Christen, die Erscheinung des sog. Syneisaktentums, im Auge habe s. über die Sache zu I Cor 7 38 und Did. 11 11. Er würde dann bei der Schilderung des gemeinsamen Nachtlagers und des gemeinsamen Gebets die Art jenes geschwisterlichen Zusammenlebens von Asket und Virgo subintroducta nachgebildet haben, und würde dadurch zugleich eine apokalyptische Rechtfertigung des Brauches geben, indem er ihn als irdisches Abbild der Syzygie des Sehers mit den Tugenden legitimierte. Wenn das Syneisaktentum in der Kirche Italiens zu jener Zeit üblich war, so werden die Leser des Buches eine solche Anspielung herausgelesen haben. Wenn die Sitte noch nicht üblich war, so konnte die Darstellung eines solchen geschwisterlichen Verhältnisses bei erotisch betonten Umgangsformen immerhin, auch wider die Absicht des Verf., das Aufkommen eines geistlichen Brautschafts-Standes begünstigen. Ihn mit dieser Schilderung einzuführen hat Hermas wohl fern gelegen; denn er ist auch in der Askese der Mann der kleinen Pflichten, nicht der hochgespannten Leistungen; freilich scheint ihm nach Vis. II 2 3 auch in der Ehe geschlechtliche Askese verdienstlich. Zum mindesten erklären sich nicht alle Züge unseres Abschnitts aus dem Blick auf das Syneisaktentum. — Vgl. Grafe Theol. Arbeiten aus der Rhein. wiss. Pred.-Verein N. F. III 1899, 57 ff., HAchelis Virgines subintroductae, Jülicher Prot. Monatshefte 1918, 97 ff., Plooij Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1923, 1 ff.

XI 9—XXXI 8 Die Deutung der Allegorie. **XI 9** Da die Vollendung des Turmbaus nicht erzählt werden kann, so findet die Allegorie kein ausdrückliches Ende, und das Zwischenspiel von den Jungfrauen dient auch dazu, diesen Abbruch der Schilderung zu verhüllen und einen zwanglosen Uebergang zur Deutung zu ermöglichen. **XII 1—3** Das Verhältnis von Fels und Tor = vorweltlicher und geschichtlicher Gottessohn ist eindeutig, obwohl die eigentliche Erklärung zu πύλη erst in 11 6 gebracht wird s. zu 2 2 und den Exkurs zu Sim. V 6 7 (dort auch über die Bedeutung des σύμβουλος-Gedankens). Nach dem Verhältnis des Tores zu dem herrlichen Mann darf man nicht fragen — hier stoßen sich die verschiedenen Stoffe. **3** Das eschatologische Bewußtsein, daß das Auftreten des Christus in die

kamen und zum Turmbau verwendet wurden, während die anderen, die nicht durch das Tor gekommen, wieder an ihren alten Platz geschafft wurden?« »Ja, Herr«, sagte ich. Darauf er: »So wird niemand in das Reich Gottes eingehen, der nicht den Namen seines Sohnes empfängt. 5 Denn wenn du in eine Stadt hineingehen willst, und diese Stadt ist rings von Mauern umgeben und hat nur ein Tor, wie kannst du in diese Stadt hineinkommen, wenn nicht durch dieses Tor?« »Herr«, sagte ich, »wie könnte es anders sein?« »Wenn du nun«, sprach er, in die Stadt nicht hineingehen kannst außer durch ihr Tor, so kann man auch in das Reich Gottes nicht anders eingehen als durch den 6 Namen des Sohnes, der von ihm geliebt ward. Hast du die Menge gesehen«, fuhr er fort, »die den Turm baute?« »Ja, Herr«, sagte ich. Darauf er: »Das alles sind herrliche Engel; sie umgeben den Herrn gleich einer Mauer. Das Tor aber ist der Sohn Gottes; dies ist der einzige Eingang zu dem Herrn. Auf andere Weise wird also niemand 7 zu ihm kommen als durch seinen Sohn. Hast du die sechs Männer gesehen«, fuhr er fort, »und den herrlichen und großen Mann in ihrer Mitte, der um den Turm wandelte und die Steine aus dem Bau ent- 8 fernen ließ?« »Ja, Herr«, sagte ich. Darauf er: »Der herrliche Mann ist der Sohn Gottes, und jene sechs sind die herrlichen Engel, die ihm zur Seite stehen zur Rechten und zur Linken. Keiner von diesen herrlichen Engeln«, sagte er, »kann zu Gott eingehen ohne ihn; wer seinen Namen nicht empfängt, kann nicht in das Reich Gottes ein- 13 gehen. »Was bedeutet aber der Turm?« fragte ich. Er antwortete: »Dieser Turm ist die Kirche.« »Und wer sind jene Jungfrauen?« Er sprach: »Das sind heilige Geister. Und kein Mensch kann im Reich

letzte Zeit fällt, ist noch ganz lebendig, wie es ja auch den Gedanken von der Bußfrist trägt s. auch Vis. III 8 9. Von dem einfachen Vergleich in 5, der die Ausschließlichkeit der christlichen Erlösung betont, ist ein Stück im P. Amherst II 190 f. verso erhalten; danach und nach G (gegen Funk) sind die Worte διὰ τῆς πύλης hinter εἰ μή für den Text sicherzustellen, und in der Antwort des Hermas ist nach δύναται zu lesen γενέσθαι ἄλλως, wie auch beide lt und aeth *fieri* bieten. ἠγαπημένος ist offenbar bereits kultischer Titel s. I Clem 59 2. 3, Ignat. ad Smyrn. inscr. 6 Man sieht das Durcheinandergehn der Vorstellungen. Zu περιτετείχισται würde der ‚herrliche Mann' als Sohn Gottes gehören, denn ihn umgeben die ‚Bauleute'. Statt dessen wird aber hier wieder das Tor erwähnt, das aus anderem Zusammenhang heraus auf den Sohn Gottes zu deuten ist. Es ist echt orientalisch, daß aus dem Gedanken, Christus allein habe den Zugang zum Gottesreich geöffnet, der andere wird, er sei das Tor s. Joh 10 7 Ign. ad. Philad. 9 1 Ps.-Clemens Hom. III 52, Hippolyt Refutatio V 8 20 9 21 Wendland. 8 Die mit συγκρατεῖν ausgedrückte Vorstellung ist kultisch bedingt: der himmlische Christus steht inmitten seines Hofstaats. Aber die Verbindung mit den sechs Männern soll in der Deutung nicht zu einer Gleichsetzung Christi mit den Engeln führen; darum wird deren Unterordnung unter den alleinigen Heilsmittler noch einmal ausdrücklich betont. **XIII** 1 Zum Turm-Bild s. den Exkurs zu 2 1. 2 Die Einzeldeutung der 12 jungfräulichen Gestalten

Gottes sein, wenn diese ihn nicht mit ihrem Gewand bekleiden. Denn wenn du nur den Namen empfängst, ohne das Gewand von ihnen zu erhalten, wird es dir nichts nützen. Denn diese Jungfrauen sind Kräfte des Sohnes Gottes. Wenn du seinen Namen trägst, seine Kraft aber nicht, wird das Tragen des Namens vergeblich sein. Und die Steine,« 3
fuhr er fort, »die, wie du sahst, weggetan wurden, die haben den Namen zwar getragen, aber das Gewand der Jungfrauen nicht angezogen.«
»Herr«, fragte ich, »welches ist ihr Gewand?« Darauf er: »Ihre Namen selbst sind ihr Gewand. Wer den Namen des Sohnes Gottes trägt, muß auch dieser (Jungfrauen) Namen tragen. Denn der Sohn selbst trägt ihre Namen. Alle Steine, die du in den Turmbau gelangen 4
sahst, die durch jener Hände gereicht wurden und im Bau verblieben, sind mit der Kraft dieser Jungfrauen bekleidet. Darum siehst du, daß 5
Turm und Fels zu einem Stein geworden sind: so werden auch die, welche an den Herrn gläubig geworden sind durch seinen Sohn und mit diesen Geistern umkleidet sind, einen Geist darstellen, einen Leib und eine Farbe auf ihren Gewändern. Und alle solche, die die Namen der Jungfrauen tragen, bekommen ihre Wohnung im Turm.« »Und nun 6
die weggeworfenen Steine, Herr«, fragte ich, »weshalb wurden sie weggeworfen? Sie waren doch durch das Tor gegangen und von den Händen der Jungfrauen in den Turmbau eingesetzt.« Er antwortete: »Da du alles bedenkst und genau wissen willst, so vernimm auch

folgt erst 15 1; hier kommt es nur auf ihre Rolle im Heilsprozeß an. Aus der das ganze Buch durchziehenden Vorstellung vom ἐνδύεσθαι einer Tugend wird, wie schon Mand. XII 1 1 hier die weitere vom ἔνδυμα entwickelt; das ist eigentlich ein ganz neues Bild s. zu Sim. VIII 2 3. Nur hat es in unserer Allegorie keinen Platz, weil es sich da um Steine, nicht um Menschen handelt. Es taucht darum auch hier nur auf, um sofort in **3** wieder vergeistigt zu werden. Die hier erwähnten weggeworfenen Steine sollen wohl nicht die bei der Prüfung des Turmbaus durch den Herrn ausgeschiedenen sein, sondern die 4 6—8 beanstandeten, die nicht durch die Hände der Jungfrauen gegangen sind. Sie wurden bisher 12 4 nur flüchtig erwähnt und werden weder hier noch späterhin wirklich ausgedeutet; nur die Unentbehrlichkeit der Jungfrauen soll an ihnen bewiesen werden s. zu 4 6—8. „Namen tragen" ist hier immer im vollen antiken Sinn gebraucht s. auch Ignat. ad Eph. 7 1: der Träger des Namens hat teil am Wesen des Namenseigentümers. Name, Gewand und in **4** Kraft sind hier offenbar Wechselbegriffe. Vgl. dazu den Parallelismus in einer chinesischen manichäischen Schrift (Journal asiatique X T. 18, 1911 S. 566), die Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 153. 159 mit der Aufzählung der hermetischen Gotteskräfte (s. den Exkurs zu Vis. III 8 1) zusammenbringt: *les douze heures, ce sont les douze rois lumineux des transformations successives, ce sont aussi les merveilleux vêtements de la forme victorieuse de Yichou (Jésus)* (Text nach Reitzenstein). **5** Die Einheitsformel (hier wie in 7 noch durch eine Beziehung auf das Gewand erweitert) erinnert an Eph 4 4. Zur Sache s. zu 4 5 9 7. Die in **6—9** gedeuteten Steine sind im Unterschied von den 13 3 genannten zweifellos die bei der Prüfung durch den Herrn ausgeschiedenen, d. h. also die Sünder unter den Christen, um die es sich eigentlich im ganzen Buch

7 von den weggeworfenen Steinen. Diese haben freilich alle den Namen des Sohnes Gottes empfangen und auch die Kraft dieser Jungfrauen. Als sie nun diese Geister empfangen hatten, wurden sie stark, lebten mit den Knechten Gottes und hatten alle einen Geist, einen Leib und ein 8 Gewand. Denn sie lebten eines Sinnes und übten Gerechtigkeit. Nach einer Weile aber wurden sie von den schönen Weibern, die du sahst, den schwarz gekleideten, mit bloßen Schultern und aufgelösten Haaren, verführt. Als sie diese sahen, trugen sie Verlangen nach ihnen und bekleideten sich mit ihrer Kraft; Gewand und Kraft der Jungfrauen aber 9 ließen sie fahren. Diese wurden nun vom Hause Gottes weggeschafft und jenen (Weibern) übergeben; die aber nicht durch die Schönheit dieser Weiber verführt worden waren, die verblieben im Hause Gottes. 14 Das ist«, schloß er, »die Deutung der weggeworfenen.« »Herr«, fragte ich, »wie nun, wenn diese Menschen, obwohl sie so sind, Buße tun und sich der Begierde nach diesen Weibern entschlagen, wenn sie wieder zu den Jungfrauen zurückkehren und in ihrer Kraft und ihren Werken wandeln, werden sie dann nicht in das Haus Gottes ein- 2 gehen?« »Gewiß«, antwortete er, »wenn sie wirklich die Werke dieser Weiber abtun, die Kraft der Jungfrauen annehmen und in ihren Werken wandeln. Denn deswegen ist ja auch die Pause im Bauen eingetreten, damit diese, wenn sie Buße tun, in den Turmbau gelangen könnten. Wenn sie aber nicht Buße tun, dann werden andere hinein- 3 gelangen, und diese werden völlig ausgestoßen werden.« Ueber all diesem dankte ich dem Herrn, weil er sich erbarmt hat über alle, die

handelt. Daß wir hier an einem besonders wichtigen Punkt der Deutung angelangt sind, zeigt nicht nur das Vorwort zu der Aufklärung am Ende von **6**, sondern auch die weitere Ausführung 14 1—3. Unklarheit ist in die Darstellung freilich dadurch gekommen, daß in 8 die schwarz gekleideten Weiber eingeführt werden. Im Bilde hatten sie es nur mit der Rückbeförderung der zum Behauenwerden (in der Deutung also: zur Buße!) unbrauchbaren Steine zu tun s. 9 5. Hier sind sie es, welche die Christen zur Sünde verführen (ἀνεπείσθησαν, ἐπεθύμησαν und ἐνεδύσαντο sind drei verschiedene Bilder für dieselbe Sache) — eine Tätigkeit, die natürlich in der Allegorie von den Steinen keine Entsprechung hat. Aber auch hier in der Deutung ist ihre Stellung nicht ganz sicher, denn eigentlich soll doch nicht die Art der Weiber, sondern die Art der Berge schuld sein an dem Verhalten der Christen, sonst wäre Kap. 17 ff. doch für die Bußpredigt ohne Wert. Man sieht, daß der Verf. sich durch die Verquickung verschiedenartiger Bilder um die Möglichkeit gebracht hat, eines von ihnen eindeutig durchzuführen. In **9** wird mit παρεδόθησαν wieder an den Vorgang 9 5 angeknüpft; danach wären die Weiber eher Vollstrecker der Strafe als Geister des Lasters; in Wirklichkeit sind sie eben künstlich in eine artfremde Bilderreihe eingeführt. Aus **XIV 1—3** ergibt sich deutlich, wie wichtig für Hermas die Sorge um die christlichen Sünder ist. Denn die Pause im Bauen s. zu 5 1 ist um ihretwillen eingeschoben worden; Sim. X 4 4 wird die in dem Gedanken liegende Mahnung mit besonderer Zuspitzung wiederholt. **2** εἰς τέλος s. zu Vis. III 7 2. Das Dankgebet in **3**, inmitten der Deutung auffallend, weil es sich nicht auf die Offenbarung, sondern auf die Sache selbst, die Bußmög-

mit seinem Namen genannt sind, und den Engel der Buße zu uns gesandt hat, die wir gegen ihn gesündigt haben, und weil er unsern Geist erneuert und uns neues Leben geschenkt hat, obwohl wir schon ins Verderben geraten waren und keine Hoffnung auf Leben mehr hatten. »Nun, Herr«, fragte ich weiter, »tue mir kund, weswegen 4
der Turm nicht zu ebener Erde, sondern über Fels und Tor errichtet ward.« Er sagte: »Bist du immer noch töricht und unverständig?« »Herr«, sagte ich, »ich muß dich doch nach allem fragen, weil ich sonst überhaupt nichts verstehen kann. Denn das alles ist groß und herrlich und schwer verständlich für Menschen.« »Höre«, sprach er. 5
»Der Name des Sohnes Gottes ist groß und unfaßbar und trägt die ganze Welt. Wenn nun die ganze Schöpfung vom Sohne Gottes getragen wird, wie, meinst du, wird es mit denen stehen, die von ihm berufen sind, den Namen des Gottessohnes tragen und in seinen Geboten wandeln? Siehst du also, was für Menschen er trägt? Die von 6
ganzem Herzen seinen Namen tragen. Denn er ist ihr Fundament und trägt sie gern, weil sie sich nicht schämen, seinen Namen zu tragen.« »Herr«, bat ich, offenbare mir die Namen der Jungfrauen und der 15
Weiber in den schwarzen Gewändern.« »Vernimm also«, sprach er, »die Namen der Jungfrauen, die am stärksten sind und an den Ecken stehen. Die erste heißt Glaube, die zweite Enthaltsamkeit, die dritte 2
Kraft und die vierte Geduld. Die andern aber, die zwischen ihnen stehen, haben folgende Namen: Lauterkeit, Unschuld, Keuschheit, Freude, Wahrheit, Verstand, Eintracht und Liebe. Wer diese Namen trägt und den Namen des Gottessohnes, der kann in das Reich Gottes eingehen. Vernimm auch die Namen der Weiber in den schwarzen 3

---

lichkeit bezieht, zeigt noch einmal, daß die ganze Allegorie in diesem Gedanken gipfeln soll. In **4** wird bei Behandlung einer neuen Frage durch die üblichen Scheltworte s. zu Vis. III 2 3 die Wichtigkeit der Deutung unterstrichen. Aber diese selbst **5. 6** mündet in einen Gedanken aus, der eine praktische Mahnung enthält. So sieht man auch hier wieder, worauf es dem Verf. ankommt. Die eigentliche Antwort wäre aus der kosmischen Art des Stoffes zu gewinnen: der Himmelsberg trägt die Himmelsstadt oder ist mit ihr identisch. Hermas muß sich darauf beschränken, bei der Aussage über den Namen ein kosmisches Motiv anklingen zu lassen. **XV 2** Nun endlich erfahren wir die Namen der 12 Jungfrauen. Alles Grundsätzliche über solche Reihen s. im Exkurs zu Vis. III 8 2. Dort ist auch bereits der auffallendsten Parallelen Ps.-Cebes Tabula 20 3 und Corp. Hermet. 13 8 sowie Barn. 2 2 f. gedacht. Allen Listen gemeinsam ist bezeichnenderweise nur die ἐγκράτεια, den drei christlichen (Barn., Herm. Vis. III u. Sim. IX) überdies die πίστις. Die Verkettung fehlt zwar hier, aber die Anordnung ist nicht minder äußerlich als in Vis. III (δύναμις unter den 4 Haupttugenden, dagegen ἀγάπη am Schluß). Ein Grundstock dieser Liste ist zweifellos von „weltlichen" Vorbildern bestimmt (s. δύναμις, vielleicht auch ἱλαρότης und σύνεσις), aber ebenso zweifellos ist die Liste in der vorliegenden Form christlich bearbeitet s. πίστις am Anfang, auch ἀγάπη. Aehnlich steht es mit der in **3** vorgetragenen Deutung der 12 Weiber. Es handelt sich um

Gewändern. Auch von diesen sind vier am stärksten. Die erste heißt Unglaube, die zweite Unmäßigkeit, die dritte Ungehorsam und die vierte Trug. Ihr Gefolge aber heißt Traurigkeit, Bosheit, Schwelgerei, Jähzorn, Lüge, Torheit, Verleumdung und Haß. Der Knecht Gottes, der diese Namen trägt, wird das Reich Gottes zwar sehen, aber nicht
4 hineinkommen.« »Herr«, fragte ich weiter, »wer sind aber die Steine aus der Tiefe, die in den Bau eingefügt wurden?« Er antwortete: »Die ersten 10, die zum Fundament genommen wurden, sind das erste Geschlecht, die nächsten 25 das zweite Geschlecht gerechter Männer; die 35 sind Gottes Propheten und Diener, und die 40 Apostel
5 und Lehrer der Predigt vom Sohne Gottes.« Ich fragte: »Herr, weshalb haben denn die Jungfrauen auch diese Steine durch das Tor ge-
6 tragen und zum Turmbau abgegeben?« »Diese«, sprach er, »haben zuerst jene Geister getragen, und nie sind sie voneinander gewichen, weder die Geister von den Menschen noch die Menschen von den Geistern; vielmehr blieben die Geister bei ihnen bis zu ihrem Tode. Und hätten sie diese Geister nicht bei sich gehabt, so wären sie für

eine Reihe von 12 Lastern, die eigentlich wohl zu den 12 Tugenden im Gegensatz stehen sollten s. Corp. Herm. 13 8 f., wo auch eine Tugend- und eine Lasterreihe in ziemlich genauer Entsprechung einander gegenüberstehen. Wenn die Entsprechung nicht stimmt, so liegt das in unserer wie am Ende der hermetischen Listen daran, daß die eine oder die andere Reihe überarbeitet worden ist. Corp. Herm. 13 9 sind mindestens zwei, wahrscheinlich drei Tugenden (ἀγαθόν, ζωή, φῶς) zu einer Siebenerliste (s. den Exkurs zu Vis. III 8 2) hinzugefügt worden, für die der Verf. in der Lasterreihe nur die eine sehr matte Entsprechung φθόνος zur Verfügung hatte. In unserer Liste sind die Entsprechungen auch nur in 7 Fällen zweifellos: πίστις-ἀπιστία (christlich s. zu 15 2), ἐγκράτεια-ἀκρασία (auch schon vorchristlich s. Corp. Hermet. 13 9), ἁγνεία-ἀσέλγεια, ἱλαρότης-λύπη (zweifellos heidnisch s. zu Mand. X 1 1), ἀλήθεια-ψεῦδος, σύνεσις-ἀφροσύνη (dem christlichen Ethos wohl auch ursprünglich fremd, s. aber auch Barn. 2 3), ἀγάπη-μῖσος (christlich s. zu 15 2). Wahrscheinlich entsprechen einander auch μακροθυμία-ὀξυχολία (s. zu Mand. V am Anfang, die christliche Herkunft des Begriffspaares ist nicht sicher), ἁπλότης-καταλαλία (nach Mand. II 2 als Gegensatz zu betrachten), ἀκακία-πονηρία. Die noch auf jeder Seite verbleibenden 2 Glieder lassen sich nicht ohne weiteres in Gegensatzpaare bringen. Man könnte vielleicht vermuten, daß ἀπείθεια christlicher Ersatz für ein vorchristliches ἀσθένεια wäre; dann würde der Gegensatz ursprünglich δύναμις-ἀσθένεια gelautet haben und wäre von dem Verf. als zu wenig christlich beurteilt (mit Recht!) und darum geändert worden. Man könnte ebenso vermuten, daß ἀπάτη aus einem Gegensatz-Paar ἀλήθεια-ἀπάτη stammte; der Verf. hätte das dann geändert, weil er ἀλήθεια, wenn auch in einem anderen, praktisch-aktiveren Gegensatz (mit ψεῦδος) schon verwendet hatte, und hätte dafür die ὁμόνοια auf der Tugendseite die Zahl füllen lassen. Jedenfalls weisen gerade die Unebenheiten dieser Antithesenreihe auf ihre Vorgeschichte. — τὴν βασιλείαν ὄψεται soll hier die dauernde Gliedschaft am Reich Gottes ausschließen, völlig anders Joh 3 3. **4—6** werden die Fundamentsteine behandelt. Schon zu 3 8 4 3 ist bemerkt, daß die Zahlen 10, 25, 35, 40 sich nicht von der ursprünglichen Bedeutung des Stoffes, sondern von der Deutung aus

den Turmbau nicht brauchbar gewesen.« Ich sprach: »Herr offenbare 16
mir noch etwas.« »Was willst du?« fragte er. »Weshalb sind denn
die Steine aus der Tiefe aufgestiegen, um dann, nachdem sie diese
Geister getragen hatten, dem Turmbau eingefügt zu werden?« Er ant- 2
wortete: »Sie mußten durch Wasser emporsteigen, um lebendig zu
werden. Denn sie konnten nur in das Reich Gottes eingehen, wenn
sie den Todeskeim ihres früheren Lebens dahinten ließen. So empfingen 3
nun auch diese, die entschlafen waren, das Siegel des Gottessohnes
und gingen in das Reich Gottes ein. Denn bevor ein Mensch den
Namen des Gottessohnes trägt, ist er tot; wenn er aber das Siegel
erhält, dann tut er den Todeskeim ab und empfängt das Leben. Das 4
Siegel ist das Wasser, und in das Wasser steigen sie tot hinein und
lebend heraus. Auch jenen ward nun dies Siegel gepredigt und sie
haben es angenommen, um ins Reich Gottes einzugehen.« »Herr«, 5
fragte ich, »weswegen sind auch die 40 Steine mit ihnen aus der Tiefe
aufgestiegen? Sie hatten doch das Siegel schon erhalten?« Er antwortete:
»Weil diese Apostel und Lehrer, die den Namen des Gottessohnes ge-
predigt hatten und in Kraft des Gottessohnes und im Glauben an ihn
entschlafen waren, auch den früher Entschlafenen gepredigt und ihnen

verstehen: der Hirt zählt sicher 10 Glieder des Urgeschlechts von Adam bis Noah wie Gen 5 1—32 und wahrscheinlich 25 Glieder der klassischen Zeit „gerechter Männer" von Sem bis David. Die Zahl 35 kommt wohl als Hälfte von 70 in Betracht; welche Siebzig aber Hermas hier meint, wissen wir nicht (doch nicht die 70 Knechtschaftsjahre Jer 25 11, aus denen Henoch 89 59 70 fremde Hirten über Israel und durch deren Teilung Hen. 90 1 35 Hirten gewonnen werden?). Vielleicht hat er einfach die 10 + 25 der ersten beiden Gruppen durch Auffüllung mit 35 auf 70 runden wollen. Die 40 christlichen Apostel und Lehrer stehen jedenfalls für sich; auch diese Zahl ist wohl übrigens nicht errechnet, sondern als heilige Rundzahl übernommen s. zu Mc 1 13. **XVI 1—4** enthält die Deutung des βυθός. Ueber den ursprünglichen Sinn der Vorstellung s. zu 3 3. Der βυθός wird hier vom Taufwasser verstanden, also so wie in Vis. III 2 9 7 3 die ὕδατα. Aber die in Vis. III 5 2 gegebene Deutung des βυθός auf das Todesreich blickt doch noch durch; denn es sind lauter Gestorbene, die aus dem βυθός hervorgehen. Und die Taufe wird in diesem Zusammenhang wieder mit dem Bild des Siegels bezeichnet. Die beiden Vorstellungen, von der Tiefe als Tod und von der Tiefe als Taufe, werden durch den Gedanken von der νέκρωσις s. Rm 4 19 II Cor 4 10 in **2. 3** miteinander verbunden: das Auftauchen aus der Tiefe (d. h. aus der Taufe, die natürlich als Tauchbad gedacht ist) bedeutet zugleich ein Auftauchen aus der Erstorbenheit des früheren Lebens (d. h. also aus einer Art Tod). Der Sinn des Ganzen ist eine äußerst strenge Tauftheorie s. Windisch Taufe und Sünde S. 360: die alttestamentlichen Gerechten können am Heil nur dann teilhaben, wenn sie nicht bloß belehrt, sondern auch getauft sind. Das Theodizeemotiv, das zur Gestaltung des Mythus von Christi Höllenfahrt mit Anlaß gegeben hat (s. zu I Petr 4 6 und den Exkurs zu I Petr 3 20) und das den vorzeitig verstorbenen Frommen Gerechtigkeit widerfahren lassen will, erscheint hier ins Kirchlich-Sakramentale gesteigert; ohne Taufe gibt es auch für die Frommen der Vorzeit kein Heil. Mit dieser strengen Tauftheorie hängt wohl auch **5—7** die andere

6 das Siegel der Predigt gegeben haben. Sie stiegen also mit jenen ins Wasser hinab und wieder herauf; nur stiegen sie lebendig hinab und lebendig herauf; jene aber, die früher Entschlafenen, stiegen tot hinab
7 und lebendig herauf. Sie wurden also durch diese zum Leben gebracht und zur Erkenntnis von dem Namen des Gottessohnes. Deswegen konnten sie auch mit ihnen emporsteigen und mit eingefügt werden in den Turmbau. Und zwar wurden sie verwendet, ohne behauen zu sein; denn sie waren in Gerechtigkeit und großer Keuschheit entschlafen, und nur dies Siegel fehlte ihnen. Da hast du die Deutung auch dieser Dinge.« »Ja, Herr«, sagte ich.

17 »Jetzt Herr, gib mir noch von den Bergen Kunde: warum sind sie so verschieden an Gestalt und Farbe?« »Höre«, sprach er. »Diese zwölf Berge bedeuten 12 Stämme, die in der ganzen Welt wohnen.
2 Ihnen ward der Sohn Gottes von den Aposteln gepredigt.« »Offenbare mir aber, Herr, weswegen die Berge an Farbe und Gestalt so verschieden sind.« »Höre«, sprach er. »Diese zwölf Stämme, die die ganze Welt bewohnen, sind zwölf Völker. Verschieden sind sie an Gesinnung und Geist. Wie du nun die Berge in verschiedenen Farben vor dir siehst, so sind auch diese Völker verschiedenartig an Geist und Gesinnung. Ich will dir aber das Verhalten jedes einzelnen von ihnen
3 kundtun.« »Zuerst«, bat ich, »offenbare mir dies: warum nahmen die Steine dieser so verschiedenen Berge, sobald sie in den Bau eingesetzt wurden, eine weiße Farbe an, ganz wie die aus der Tiefe aufgestiegenen
4 Steine?« Er antwortete: »Weil alle Völker, die unter dem Himmel wohnen, mit dem Namen des Sohnes Gottes genannt worden sind,

---

Variation des Motivs von der Hadesfahrt zusammen, die hier (und in den von der unsern abhängigen Stellen Clemens Al. Stromata II 44 1 ff. VI 46 4. 5) vertreten wird: daß die Apostel und Lehrer nach ihrem Tod im Hades gepredigt und getauft haben, sozusagen als die geordneten Organe der Kirche. Auch hier ist übrigens die Verbindung der beiden Deutungen des βυθός auffallend: eigentlich kommen die Apostel und Lehrer aus dem βυθός, weil sie als Gestorbene im Hades waren; nach der hier gegebenen Darstellung aber sind sie im βυθός, weil sie das Taufwasser mit ihren Täuflingen teilten. Ob Hermas die beiden Gedanken gefunden und in seiner Weise verbunden hat oder ob ihm der erste schon überliefert war, können wir nicht beurteilen. **XVII 1** beginnt die Deutung der Berge, die den zweiten Teil der ganzen Sim. füllt. Warum der Verf. an diesem Gegenstand so interessiert ist, läßt sich mit Sicherheit sagen: er will Typen von Christen, sündigenden und sündlosen, schildern. Daß er dabei infolge der Vermengung der Bilder in Schwierigkeiten gerät, da nach seiner Durchführung des Turmbaubildes von den Bergen ja nicht Christen, sondern Menschen kommen, ist im Exkurs zu 2 1 dargelegt. Aus demselben Grunde hat er an unserer Stelle eine doppelte Deutung vorgetragen: die Berge stellen zunächst die 12 Stämme dar, d. h. in der jüdischen Gestaltung des Stoffes war mit ihnen das Gottesvolk gemeint. In 2 aber sind die Berge Völker verschiedener Art, d. h. nicht Glieder des Gottesvolkes, sondern Menschen, s. auch darüber den Exkurs zu 2 1. In 3—4 wird die Wirkung ihrer Bekehrung zum Christentum geschildert

nachdem sie gehört hatten und gläubig geworden waren. Als sie nun das Siegel empfingen, wurden sie einer Gesinnung und eines Geistes, ein Glaube wohnte unter ihnen und eine Liebe, und mit dem Namen trugen sie auch die Geister der Jungfrauen. Deshalb leuchtete der Bau des Turmes in einer weißglänzenden Farbe wie die Sonne. Als sie 5
aber hineingelangt und zu einem Leibe zusammengewachsen waren, befleckten sich einige von ihnen; sie wurden aus dem Geschlecht der Gerechten ausgetilgt und wurden wieder zu dem, was sie vorher waren, ja noch viel schlechter.« Ich fragte: »Herr, wie konnten sie denn 18
schlechter werden, da sie doch Gott erkannt hatten?« Er gab zur Antwort: »Wer Gott nicht kennt und böse handelt, der empfängt eine Strafe für seine Bosheit, aber wer Gott kennt, darf nicht mehr böse, sondern muß gut handeln. Wenn nun einer, der gut handeln müßte, 2
das Böse tut, glaubst du nicht, daß er dann größere Sünde begeht als einer, der Gott nicht kennt? Darum sind die, welche Böses tun ohne Gott zu kennen, des Todes schuldig; die aber Gott kennen, seine Wunder geschaut haben und doch sündigen, ziehen sich doppelte Strafe zu und ewigen Tod. So also soll die Kirche Gottes gereinigt werden, wie die Steine — du hast es ja gesehen — aus dem Turm genommen 3
und den bösen Geistern übergeben wurden, um von dort weggeschafft zu werden; und sie soll werden zu einem Leib der Gereinigten. So wie auch der Turm nach seiner Reinigung ward wie aus einem Stein gebildet, so wird auch die Kirche Gottes sein nach ihrer Reinigung, und nachdem die Bösen, die Heuchler, die Lästerer, die Zweifler und

s. zu 4 5, und wieder mit einer Einheitsformel wie 13 5. 7, nur diesmal wie auch 18 4 ohne bildlichen Ausdruck vgl. Eph 4 4. Zur Geschichte dieser kirchlichen Einheitsformeln s. MDibelius Die Christianisierung einer hellenistischen Formel, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1915, 224 ff. Allerdings bildet der gute Zustand der Kirche hier nur den Hintergrund für den in **5** geschilderten Abfall, dessen Ernst, schon in den letzten Worten dieses Kapitels anklingend (G liest ἤ, wofür Funk ἦ vermutet; wahrscheinlicher ist mit lt[1] *etiam* καί zu lesen), nun in **XVIII 1—2** geschildert wird. γινώσκειν oder ἐπιγινώσκειν θεόν bezeichnet in diesem Zusammenhang deutlich die Bekehrung zum Christentum s. dazu MDibelius Ἐπίγνωσις ἀληθείας in den Neutest. Studien f. Heinrici. Die Wendung ist ein deutlicher Beweis dafür, daß es sich hier nicht um den Gegensatz zum Judentum, also auch nicht um Judenchristentum handelt. ἀγαθοποιεῖν s. zu Mc 3 4. Die Strenge der alten Tauftheorie (s. den Exkurs zu Mand. IV 3 7) kommt hier so stark zum Ausdruck, weil von der Buße schon in 14 1—3 die Rede war und diese nachträgliche Erörterung von ihr schweigt. Darum wirken die Worte rigoristischer als sie gemeint sind. Zu μεγαλεῖα s. zu I Clem. 32 1. Am Anfang von ℵ wird δέ nach ὡς nur von G vertreten; lt[1] hat *ergo*, läßt aber den vorhergehenden Satz weg, so daß der Anschluß ein anderer wird, lt[2] aeth bieten keine Partikel. Wenn man danach am besten ὡς εἶδες liest, so erhebt sich die Frage, ob dieses ὡς nicht zu dem vorhergehenden οὕτως gehört und der Punkt nach θεοῦ durch ein Komma zu ersetzen ist. Den Ausschlag für diesen Text scheint mir der Umstand zu geben, daß dann von ὥσπερ καὶ ὁ πύργος an ein zweiter Vergleichssatz einleuchtenden Inhalts ent-

4 die Sünder aller Art aus ihr ausgestoßen sind. Nach ihrer Entfernung wird die Kirche Gottes ein Leib sein, ein Gedanke, ein Geist, ein Glaube, eine Liebe. Und dann wird der Sohn Gottes sich freuen und fröhlich sein unter ihnen, da er sein Volk rein empfangen hat.« »Herr«, sagte 5 ich, »das alles ist groß und herrlich.« Und ich bat: »Offenbare mir noch, Herr, von jedem der Berge, welche Kraft und welches Tun ihm eignet, damit jede Seele, die auf den Herrn vertraut, wenn sie es hört, seinen großen, wunderbaren und herrlichen Namen preise.« »So höre«, sprach er, »wie die Berge und die zwölf Völker sich unterscheiden. 19 Von dem ersten, dem schwarzen Berge stammen die Gläubigen solcher Art: Abtrünnige, Lästerer des Herrn und Verräter der Knechte Gottes. Ihr Los ist nicht Buße, sondern Tod. Und darum sind sie auch schwarz; 2 denn ihre Art ist ruchlos. Von dem zweiten, dem kahlen Berge, kommen solche Gläubige: Heuchler und böse Lehrer. Und diese sind den vorigen ähnlich, da sie keine Frucht der Gerechtigkeit bringen. Denn wie ihr Berg ohne Frucht ist, so haben auch diese Menschen zwar den Namen, aber an Glauben sind sie arm, und keine Frucht der Wahrheit gedeiht bei ihnen. Diesen steht die Buße offen, wenn sie eilig Buße tun; wenn sie aber säumen, wird der Tod auch ihr Los sein, wie er das der 3 ersten ist.« »Herr«, fragte ich, »warum steht diesen die Buße offen, den andern aber nicht? Ihre Taten sind doch nahezu die gleichen.« Er antwortete: »Darum steht ihnen die Buße offen, weil sie ihren Herrn nicht gelästert und die Knechte Gottes nicht verraten haben, sondern sich aus Gewinnsucht zu Heuchelei treiben ließen und ihre Lehre den Wünschen sündiger Menschen anpaßten. Aber sie werden eine Strafe erhalten, doch steht ihnen die Buße offen, weil sie nicht

steht (s. d. Uebers.), während bei der geläufigen Lesung die Worte von καὶ ἔσται bis καθαρισθῆναι αὐτόν einen störenden Zwischensatz bilden und der Vergleich ὡς εἶδες — οὕτως ἔσται nicht paßt. **4** Ueber die Einheitsformel s. zu 17 3. 4. Die **XIX 1** beginnende Einzeldeutung der „Berge" ist darum so bedeutsam, weil hier nicht nur wie Vis. III 3 5—7 3 Sim. VIII 6 3—10 4 eine Darstellung der Christenheit gegeben wird, sondern weil diese Schilderung nicht so sehr wie dort durch das allegorische Bild bedingt ist, vielmehr verhältnismäßig ungezwungen verläuft. Wenn im Folgenden nicht jedesmal ausdrücklich daran erinnert wird, daß auch die verworfenen Steine schon einmal im Turm waren, so hängt das nicht mit einer Verschiebung des Bildes zusammen (Zahn S. 234 ff. Funk), sondern damit, daß das Bild von den Bergen mit dem vom Turmbau eigentlich überhaupt nicht zusammengehört s. den Exkurs zu 2 1. Die erste Gruppe entspricht genau der Sim. VIII 6 4 dargestellten s. z. St. **2** Bei der Schilderung des zweiten Berges ist nicht mit G ὑψηλοῦ, sondern nach 1 5 ψιλοῦ zu lesen; lt[1] hat *glabroso* und mpers, dessen Fragment hier einmal für die Textkritik zu brauchen ist, *leer*. Ob der Verf. bei dieser Gruppe an Irrlehrer im allgemeinen denkt, ob er eine besondere Art im Auge hat, läßt sich hier so wenig feststellen wie bei der zweiten Gruppe in Sim. VIII 6 5. Daß er aber selber weiß, wen er meint, geht aus **3** hervor, wo diese Gruppe von der vorigen scharf unterschieden wird. Die Irrlehrer rechnen sich selbst zu den Christen (viel-

Lästerer sind noch Verräter. Vom dritten Berg mit seinen Dornen und 20
Disteln kommen solche Gläubige: die einen von ihnen sind reich,
die andern in viele Geschäfte verwickelt. Die Disteln sind die Reichen,
die Dornen die in allerlei Geschäfte Verwickelten. Und diese, die in 2
viele und mannigfaltige Geschäfte Verwickelten, halten mit den Knechten
Gottes keine Gemeinschaft, sondern gehen erstickt von ihren Geschäften
in die Irre. Die Reichen aber halten schwerlich mit den Knechten
Gottes Gemeinschaft, aus Furcht von ihnen angebettelt zu werden;
und solche Leute werden schwerlich in das Reich Gottes eingehen.
Denn wie es schwer ist, mit nackten Füßen auf Disteln zu treten, so 3
ist es auch schwer für solche Leute, in das Reich Gottes einzugehen.
Aber allen diesen steht die Buße offen, allerdings eine eilige Buße, 4
damit sie das in früheren Zeiten Versäumte nun nachholen und etwas
Gutes ausrichten. Wenn sie nun Buße tun und etwas Gutes ausrichten,
dann werden sie Leben haben bei Gott; wenn sie aber bei ihren Taten
beharren, so werden sie jenen Weibern überliefert werden, und die
werden ihnen den Tod bringen. Vom vierten Berg mit seinen vielen 21
Gewächsen, die zum Teil oben grün und an den Wurzeln verdorrt
waren, zum Teil aber auch ganz von der Sonne verdorrt, kommen
solche Gläubige: sie sind teils Zweifler, teils tragen sie den Herrn auf

---

leicht auch in Verfolgungszeiten?) im Gegensatz zu jenen Abtrünnigen. Was im übrigen hier gesagt wird, geht in den Bahnen der üblichen antignostischen Polemik s. Past. und Ignatius; man wird es also mit Gnostikern zu tun haben, s. aber zu 22 1. παρά τι s. zu Lc 5 7. **XX 1** Die dritte Gruppe bietet ein viel lebendigeres Bild, da die hier geschilderte Gruppe von Menschen dem Leser des „Hirten“ bekannt ist. Wenn die Menschen, die eigentlich in den Steinen abgebildet werden, hier Disteln und Dornen gleichgesetzt werden, so sieht man wieder, daß das ganze Turmbaubild in die Allegorie von den Bergen eigentlich nicht paßt. Daß zwischen den Reichen und den Geschäftsleuten unterschieden wird, ist Deutungskunststück: Hermas will den traditionellen Doppelausdruck Disteln und Dornen (Gen 3 18!) verwerten; er nimmt die Teilung selbst keineswegs ernst, wie das Folgende zeigt. Ueber alles Sachliche s. zu Sim. VIII 8 1—3, wo dieselben Christen geschildert werden. **2** Die Furcht, deren Hermas die Reichen zeiht, versteht sich gerade von den Ermahnungen des „Hirten“ an die Reichen aus, nach denen Reichtum nur Mittel für Almosen bedeutet s. Sim. I II. δυσκόλως s. zu Mand. IV 3 6. **3** Orientalischem Gleichnisgebrauch entspricht es, daß aus dem Distelbild noch eine Sonderdeutung herausgeholt wird. **4** Im Gegensatz zu Sim. VIII wird hier und im Folgenden von dem bereits eingetretenen Bußerfolg nicht geredet, sondern nur von der Möglichkeit künftiger Buße; die Berg-Allegorie hat eben mit dem Bußerfolg nichts zu tun s. zu 19 1. In der Forderung eiliger Buße klingt hier wie im folgenden der Gedanke der Buß-Befristung an s. den Exkurs zu Mand. IV 3 7. **XXI 1** Auch bei dieser Gruppe ist die Teilung nicht ernst zu nehmen; dem Verf. lag offenbar daran, die Lippengläubigen mit den innerlich geteilten Zweiflern gleichzusetzen — und deren Verbildlichung in halbverdorrten Gewächsen war ihm geläufig s. Sim. VIII 7 1 f. Der innerlich geteilte Zweifler, der halb Gott und halb der Welt gehört, ist in dieser Frömmigkeit, die im Alltagsleben so mit dem

2 den Lippen, aber nicht im Herzen. Darum sind ihre Wurzeln verdorrt
und haben keine Kraft, und nur ihre Worte haben Leben, ihre Werke
aber sind tot. Solche Leute können weder leben noch sterben. Sie
gleichen also den Zweiflern; denn auch die Zweifler sind weder grün
3 noch verdorrt, können weder leben noch sterben. Denn wie ihre Ge-
wächse verdorrten, als sie die Sonne sahen, so pflegen auch die Zweifler,
wenn sie von Drangsal hören, aus Feigheit den Götzen zu opfern und
4 schämen sich des Namens ihres Herrn. Solche Leute können also
weder leben noch sterben. Aber auch sie vermögen zum Leben zu
kommen, wenn sie eilig Buße tun; wenn sie aber nicht Buße tun, so
sind sie damit schon den Weibern verfallen, die ihnen das Leben rauben.
22 Vom fünften Berg, der grüne Pflanzen trug, aber steinig war, kommen
solche Gläubige: sie haben Glauben, sind aber unbelehrbar, anmaßend
und selbstgefällig, wollen alles wissen und wissen doch gar nichts.
2 Infolge dieser Anmaßung ist die Einsicht von ihnen gewichen und
törichter Unverstand bei ihnen eingezogen. Sie rühmen sich selbst
als Weise und spielen sich aus eigener Kraft als Lehrer auf — die
3 Toren! Vor lauter Hochmut sind viele von ihnen, die sich rühmten,
zunichte geworden; denn ein mächtiger Dämon ist die Anmaßung und
das eitle Selbstvertrauen. Viele von ihnen sind also verworfen, aber
manche haben Buße getan, sich zum Glauben bekehrt und den wahren

---

Problem „Welt" zu ringen hat (Jac Hermas), ja ein gern verwendetes Gegenbeispiel. In **2—3** wird die Gleichsetzung der beiden erst unterschiedenen Gruppen durchgeführt; man hat den Eindruck, daß Hermas für etwaige Verfolgungszeiten dasselbe von den Lippengläubigen befürchtet, was er an den Zweiflern erlebt hat, nämlich Abfall in der Verfolgung. Mit εἰδωλολατροῦσι ist wohl auf das im Christenprozeß verlangte Götzenopfer angespielt. Man hat hier wie Vis. II 3 4 sehr stark den Eindruck, daß der Verf. meint, zwischen zwei Verfolgungszeiten zu leben. In Sim. VIII 7 1—3 erscheinen die Gruppen Sim. IX 21 und 23 verbunden. **XXII 1** Die fünfte Gruppe besteht aus christlichen Lehrern zweifelhafter Art. Aus der offenbaren Anspielung mit γινώσκειν ist als sicher zu erschließen, daß es sich um Gnostiker handelt, aus der Polemik, die sich mehr gegen das Auftreten als gegen die Lehre richtet, daß noch keines der großen dualistischen Systeme gemeint ist. Aber je besser wir die Gnosis kennenlernen, desto deutlicher wird das hier vorauszusetzende Stadium s. die Polemik der Past. Hochmut haben auch die späteren Ketzerbestreiter an den Häresiarchen besonders getadelt s. Irenäus I 19 3 Harvey (Zitat von Worten der Basilidianer *tu enim omnes cognosce, te autem nemo cognoscat*), I 20 2 über die Karpokratianer, III 15 2 über die Valentinianer, Tertullian adv. Valent. 1, Hippolyt. Refut. VI 7 1 über Simon. Das Selbstbewußtsein des gnostischen Propheten hat aber offenbar, noch bevor der Lehrunterschied unerträglich wurde, Formen angenommen, die man als widerchristlich empfand. Bei δυσμαθής liegt nach dem Zusammenhang kein Grund vor, mit lt^2 *difficile discentes* die aktive Bedeutung zu bevorzugen; auch mpers setzt passiven Sinn voraus: *welche Wissen und Weisheit nicht annehmen,* während lt^1 aeth nicht deutlich sind. **2** ἐθελοδιδάσκαλος ist zu erklären wie ἐθελοθρησκεία s. zu Col 2 23. **3** Hier wird wie im Folgenden von schon getaner Buße berichtet. Sie besteht bei

Weisen unterworfen, da sie ihre Torheit eingesehen hatten. Und auch 4
den übrigen steht die Buße offen, denn sie waren weniger schlecht als
töricht und unverständig. Wenn sie also Buße tun, werden sie Leben
haben bei Gott; wenn sie aber nicht Buße tun, werden sie bei den Weibern,
die sie zum Bösen trieben, wohnen müssen. Vom sechsten Berg, der 23
große und kleine Spalten und in den Spalten verwelkte Pflanzen hatte,
kommen solche Gläubige: die mit den kleinen Spalten, das sind die, 2
welche etwas gegen einander haben und infolge ihrer Verleumdungen
im Glauben welk geworden sind. Aber viele von ihnen haben Buße
getan, und auch die übrigen werden noch Buße tun, wenn sie meine
Gebote hören, denn geringfügig sind ihre Verleumdungen; und eilig sollen
sie Buße tun. Die aber mit den großen Spalten, das sind die hartnäckigen 3
Verleumder und die einander haßerfüllt das Böse nachtragen. Sie wurden
also weggeworfen vom Turm, und für unwürdig der Verwendung im
Bau befunden. Solche werden schwerlich zum Leben gelangen. Wenn 4
unser Gott und Herr, der alle beherrscht und Macht hat über seine
ganze Schöpfung, denen ihre Sünden nicht nachträgt, die sie bekennen,
sondern ihnen gnädig ist, darf dann ein Mensch, vergänglich und
voll Sünde, einem Mitmenschen Böses nachtragen, als wäre er's, der
ihn verdammen oder retten könnte? So sage ich euch denn, ich, der 5
Engel der Buße: alle, die ihr solches Sinnes seid, entschlagt euch
seiner und tut Buße, dann wird der Herr eure früheren Sünden heilen;
wenn ihr euch von diesem Dämon reinigt; tut ihr's aber nicht, so
werdet ihr ihm übergeben werden zum Tode. Vom siebenten Berg 24
— auf dem fröhlich grünende Pflanzen wuchsen, der ganz in gutem Zu-
stand war und auf dem alle Arten Tiere und die Vögel des Himmels
seine Pflanzen abweideten, und die Pflanzen, von denen sie fraßen,

diesen illegitimen Lehrern in Unterwerfung unter die Gemeindelehrer; denn das sind die ἔχοντες σύνεσιν. **4** Das auffallend milde Urteil zeigt, daß der Verf. noch nicht die großen dualistischen Systeme im Auge hat; insofern ist die Stelle für die Datierung wichtig. ζήσονται τῷ θεῷ s. zu Mand. I 2. **XXIII 2** An der Deutung der σχισμαί auf Spaltungen ist bei unserer fünften Gruppe ebenso festgehalten wie Vis. III 6 3 Sim. VIII 7 2. Während an der zuletzt genannten Stelle aber die Zweifler mit einbezogen sind, die in Sim. IX schon 21 2 zur Geltung kamen, wird hier zwischen kleinen und großen Streitigkeiten unterschieden. Jene bestehen wohl in Privathändeln; bei den in 1 geschilderten Spaltungen aber hat Hermas offenbar ernste Gefährdungen des Gemeindelebens im Auge. Ihre Urheber werden in **4** auf Gottes Vorbild verwiesen; denn aus dem Inhalt des Satzes ergibt sich, daß trotz des Artikels vor κύριος Gott und nicht Jesus gemeint sein muß. **5** αἵρεσις heißt, wie auch lt aeth verstanden haben, „Gesinnung" s. Ps.-Aristeas 7 μάλιστα μὲν πᾶσι τοῖς ὁμοίοις, πολλῷ δὲ μᾶλλον σοὶ γνησίαν ἔχοντι τὴν αἵρεσιν, Inschrift aus Ilion (III. v. Chr.) Dittenberger Or. inscr. I 219 18 εὔνους ὢν καὶ τὴν αὐτὴν αἵρεσιν ἔχων; Weiteres bei Passow-Crönert. ἰάσεται s. zu Vis. I 1 9. Auch der Ernst dieser Mahnung bestätigt den Eindruck, daß auf eine bestimmte, uns unbekannte Erscheinung angespielt wird. **XXIV 2** Ein Vergleich dieser ersten Gruppe unter den Guten mit den

2 gediehen um so mehr — kommen solche Gläubige: allezeit lauter, unschuldig und selig waren sie, nichts hatten sie gegeneinander, sondern freuten sich immer an den Knechten Gottes, sie waren angetan mit dem heiligen Geist dieser Jungfrauen, immer hatten sie Erbarmen mit jedem Menschen und gaben jedem vom Ertrag ihrer Arbeit ab, ohne 3 zu schmälen und ohne zu zaudern. Da der Herr nun ihre Güte und lautere Unschuld sah, mehrte er den Ertrag von ihrer Hände 4 Arbeit und segnete sie bei all ihrem Tun. Euch, die ihr so seid, sage ich, der Engel der Buße: bleibet so, dann wird euer Same in Ewigkeit nicht vertilgt werden; denn der Herr hat euch geprüft und unter unsere Zahl eingeschrieben, und all eure Nachkommen werden bei dem Sohne 25 Gottes wohnen, denn von seinem Geist habt ihr empfangen. Vom achten Berg, wo viele Quellen waren und alle Geschöpfe des Herrn aus den 2 Quellen tranken, kommen solche Gläubige: Apostel und Lehrer, die der ganzen Welt gepredigt und das Wort des Herrn lauter und rein gelehrt haben, und die nichts ihrer bösen Lust zuliebe unterschlugen, sondern immer in Gerechtigkeit und Wahrheit wandelten; sie hatten ja den heiligen Geist empfangen. Solche Männer gehen zu den Engeln 26 ein. Vom neunten Berg, dem verödeten, mit Schlangen und Tieren, die

---

andern derselben Art zeigt, daß hier offenbar die Mehrheit der wirklich Frommen gemeint sein soll. Dann ist es für Hermas bezeichnend, daß zwei Tugenden an ihnen besonders hervorgehoben werden: Friedfertigkeit und Wohltätigkeit. ἀνονειδίστως richtet sich gegen eine von jüdischer wie griechischer Spruchweisheit bekämpfte Unsitte beim Geben s. zu Jac 1 5 Barn. 19 11a Did. 4 7 und Sir 41 22 καὶ μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε; zu ἀδιστάκτως s. den Exkurs zu Sim. II 5. **3** ἁπλότης kann mit besonderer Beziehung zum Geben gesagt sein s. zu Mand. II 1. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß den Frommen hier ausdrücklich geschäftlicher Erfolg als Belohnung zugesichert wird. Dazu tritt nach **4** noch die Einreihung unter die Zahl der Engel s. zu Vis. II 2 7. **XXV 2** In der achten Gruppe sind die Apostel mit den Lehrern zusammengestellt, ihren Nachfolgern im Beruf des wandernden Predigers. Weil bei dieser Tätigkeit die Frage des Verdienstes eine beträchtliche Rolle spielt s. I Cor 9 7—15 Act 20 33 f. und zu I Thess 2 5. 6, möchte ich νοσφισάμενοι auf das Beiseitebringen von Gewinn beziehen und nicht wie Weinel auf die Unterschlagung von Lehren, so daß die Worte eine Apologie gegen die gnostische Behauptung einer geheimen Tradition enthielten. Die Fortsetzung mit πορευθέντες zeigt doch, daß es sich um den Wandel und nicht um die Lehre handelt. Wie viele von dieser Gruppe gestorben sind, kommt hier im Unterschied von 16 5 nicht in Betracht. Zur Verheißung am Schluß s. zu Vis. II 2 7. **XXVI 1** Während die Schilderung des neunten Berges der 1 9 gegebenen entspricht, werden die betreffenden Christen in der Hauptsache nach einem ganz anderen Schema dargestellt, das offenbar aus 6 4 genommen ist: diejenigen schlechten Steine, die sich mit keinem der schon genannten Berge in Beziehung setzen lassen, werden hier, bei der Schilderung des letzten unter den „schlechten" Bergen insgesamt untergebracht. Damit gesteht der Verf. mittelbar die Unmöglichkeit ein, die beiden Bilderreihen, die von den Bergen und die von den Steinen, zu verbinden s. zu 6 3. 4. **2** Da die διάκονοι (s. den Exkurs zu Phil 1 1) als Gehilfen der

den Menschen verderblich sind, kommen solche Gläubige: die mit den 2
Flecken sind Diakonen, die ihren Dienst schlecht verwaltet, Witwen
und Waisen den Unterhalt geraubt und sich bei dem Amt, das sie zum
Dienen empfangen haben, bereichert haben. Wenn sie nun in solcher
Gier beharren, dann sind sie tot und haben keine Hoffnung auf Leben;
wenn sie sich aber bekehren und ihren Dienst in Lauterkeit ausführen,
dann können sie zum Leben gelangen. Die verwitterten aber sind die, 3
welche verleugnet und sich nicht zu ihrem Herrn bekehrt haben, sondern
wüst geworden und verwildert sind, da sie mit den Knechten Gottes
keine Gemeinschaft halten, sondern durch Einsamkeit ihre Seele ver-
derben. Denn wie ein Weinstock, der vergessen am Zaun stehen blieb, 4
zu Grunde geht, da er vom Unkraut überwuchert wird, mit der
Zeit verwildert und so für seinen Herrn keinen Wert mehr hat, so
haben auch diese Menschen sich selbst aufgegeben und verlieren, also
verwildert, allen Wert für ihren Herrn. Denen steht nun die Buße 5
offen, wenn sie sich nicht zu innerst als Abtrünnige erweisen; wenn
einer freilich zu innerst ein Abtrünniger ist, so weiß ich nicht, ob er
zum Leben gelangen kann. Und zwar sage ich das nicht für die 6
kommenden Zeiten, als sollte einer jetzt verleugnen und dann Buße
empfangen — denn unmöglich kann gerettet werden, wer jetzt seinen
Herrn verleugnen will —, sondern jenen, die zuvor verleugnet haben,
steht, dünkt mich, die Buße offen. Wenn also jemand Buße tun will,
soll er es eilig tun, bevor der Turm vollendet wird; tut er's nicht, so
wird er von den Weibern zu Tode gebracht werden. Und die ver- 7
stümmelten sind die Listigen und Verleumder; und sie sind die Tiere,
die du auf dem Berg gesehen hast. Denn wie die Tiere mit ihrem Gift
den Menschen verderben und töten, so verderben und töten auch die
Worte solcher Leute. Diese sind also in ihrem Glauben verstümmelt 8
vermöge des Tuns, das sie pflegen. Manche freilich haben Buße getan
und sind gerettet worden. Und auch die übrigen von ihnen können
gerettet werden, wenn sie Buße tun; wo nicht, so werden sie von den

---

ἐπίσκοποι gelten, mit denen sie an vielen Stellen zusammen genannt werden (s. I Clem. 42 4 Did. 15 1) und da 27 2 Witwenversorgung unter den Pflichten der ἐπίσκοποι genannt wird (s. auch Justin Apol. I 67 6 zit. zu Did. 15 1), so ist es nicht auffallend, daß die Diakonen sich der Witwen und Waisen (s. zu Mand. VIII 10) annehmen. Dabei sind wie auch 25 2 bei manchen Lehrern Unterschlagungen zu rügen. **3—4** Als zweite Untergruppe werden die Abtrünnigen aus der letzten Verfolgungszeit genannt; Buße ist auch denen unter ihnen möglich, die noch nicht wieder wie Maximus Vis. II 3 4 den Anschluß an die Gemeinde gefunden haben (ἐρημώδεις, im besonderen Gleichnis ausgeführt, aber offenbar Anspielung auf die Art des Berges — so gehen hier die Bilder durcheinander!). **6** bringt einen Nachtrag, der die Befristung der Buße im Sinne von Vis. II 2 8 aufs stärkste geltend macht und denselben Zweck hat wie Mand. IV 1 11; er will verhindern, daß die Botschaft von der Christenbuße ein Anreiz zur Christensünde werde. Verleugnung in der kommenden Drangsal darf nicht auf Buße hoffen. **7—8** Die

27 Weibern, deren Kraft sie an sich tragen, getötet werden. Vom zehnten Berg mit den Bäumen, in deren Schatten Schafe lagen, stammen solche 2 Gläubige: Bischöfe und Gastfreie, die immer freudig und ohne Falsch die Knechte Gottes in ihr Haus aufnahmen, und die Bischöfe versorgten allezeit Bedürftige und Witwen mit ihrem Dienst und führten stets 3 einen lauteren Wandel. Sie alle werden ebenso vom Herrn versorgt werden immerdar. Die solches tun, sind herrlich vor Gott, und ihr Platz ist bei den Engeln, wenn sie bis zum Ende beharren im Dienst

dritte Untergruppe scheint keine konkrete Anspielung zu enthalten, denn von Verleumdern war schon 23 1. 3 die Rede. Hier soll vielmehr noch ein Zug aus der Schilderung des Berges zu seinem Recht kommen und so wird die Bilderverwirrung vollends offenbar, indem Hermas nun die verstümmelten Steine des Turmbaubildes 6 4 mit den todbringenden Tieren des Bildes von den Bergen 1 9 gleichsetzt. **XXVII** 2 Auch bei der Schilderung des zehnten Berges werden zwei Gruppen nebeneinander gestellt, aber nicht im Gegensatz, sondern im Parallelismus zueinander. Denn es ist mit G ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι zu lesen (gegen lt^2 aeth *episcopi hospitales*), da auch lt^1 die Teilung bestätigt: *quidam episcopi id est praesides ecclesiarum, alii vero hos* (oder *hi*) *lapides* (lies *hospites* oder *hospitales*). Dann ist den Bischöfen neben der nachher genannten Armen- und Witwenversorgung (s. Justin Apol. I 67 6 zit. zu Did. 15 1) offenbar auch die Unterbringung der Fremden von Gemeindewegen übertragen (Justin nennt an der genannten Stelle auch diese Funktion), und die φιλόξενοι sind ihre freiwilligen Mitarbeiter bei diesem Tun. Die Anspielung auf das Bild in dem Wort σκεπάζειν läßt sich im Deutschen nicht nachahmen. **3** Zur Verheißung am Schluß s. 24 4 25 2.

Die Gemeindeverfassung nach dem „Hirten". Aus unserer Stelle und 26 2 geht deutlich hervor, daß Bischöfe und Diakonen der römischen Gemeinde zur Zeit des Hermas in erster Linie die Aufgabe haben, Bedürftige zu versorgen. Die Bischöfe haben offenbar die Organisation der Wohltätigkeit und Hilfeleistung in der Gemeinde (s. die φιλόξενοι 27 2), und damit zugleich natürlich die Verwaltung der Finanzen, denn der Reichtum ist ja dazu da, um in Form von Wohltätigkeit abgegeben zu werden s. Sim. I 8 ff. II 5 ff. Die Diakonen sind ihre Helfer dabei. Wenn die Reichen fürchten, in der Gemeindeversammlung angebettelt zu werden, so ist dabei weniger an Hilfe heischende Arme zu denken als an Opfer fordernde Fürsorgebeamte. Aber Bischöfe und Diakonen haben offenbar noch andere Pflichten. Als bloße Fürsorgebeamte würden sie Vis. III 5 1 nicht mit Aposteln und Lehrern in verschränkter, wohl durch Alliteration bedingter Reihenfolge zusammen genannt werden. Da die Apostel (auch die Lehrer?) für Hermas der Vergangenheit angehören (s. zu Vis. III 5 1 Sim. IX 16 5), so sind Bischöfe und Diakonen also etwa den Lehrern gleich geachtet oder als ihre und der Apostel Nachfolger anerkannt, d. h. wir haben einen Zustand vor uns, wie ihn Did. 15 2 anstrebt (s. z. St.; zu τετιμημένοι dort vgl. ἔνδοξοι Sim. IX 27 3). Dann ist also für die Bischöfe auch das Recht zur Leitung des Gottesdienstes vermutungsweise zu erschließen; daß es an unserer Stelle in λειτουργοῦντες angedeutet sei, kann man freilich nicht mit Gewißheit behaupten. Wohl aber erheben zwei Zeugen, die den „Hirten" der Zeit nach einrahmen und gleichfalls aus Rom stammen, jene Vermutung zur Gewißheit. Der etwas später schreibende Justin kennt Apol. I 67 6 einen Leiter des Gottesdienstes, der zugleich Fürsorgebeamter für Waisen, Witwen, Kranke, Gefangene und Fremde ist. Nach dem zeitlich vor den Hirten fallenden I Clem. aber sind in Korinth Presbyter, welche die Gaben im Gottesdienst darbrachten, also Kultusleiter, von ihrer ἐπισκοπή entfernt worden (44 4. 5), und überdies werden ἐπίσκοποι und διάκονοι von dem

römischen Autor 42 4 als Nachfolger der Apostel bezeichnet — sicher nicht oder nicht bloß wegen ihrer Fürsorgetätigkeit! Problematisch ist im „Hirten" wie auch in anderen Urkunden (Past. I Clem.) das Verhältnis des Ausdrucks ἐπίσκοποι zu dem andern πρεσβύτεροι (zum Wort s. den Exkurs zu I Tim 5 17). Hermas kennt an der Spitze der Gemeinde ein Kollegium von Presbytern, denen die Leitung der Gemeinde zukommt (Vis. II 4 3, die Stelle Vis. III 1 8 ist zur Beurteilung der Frage nicht verwendbar s. z. St.). Aber wenn man schon aus Vis. II 2 6 schließen muß, daß Hermas die Zustände in diesem Kollegium mit Sorge betrachtet, so zeigen die Stellen Vis. III 9 7—10 Sim. VIII 7 4 IX 31 5. 6 deutlich, daß ernste Streitigkeiten im Presbyter-Kollegium eingerissen sind. Offenbar handelt es sich, namentlich nach Sim. VIII 7 4, dabei um den Vorrang. Aber im übrigen lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Daß die Auseinandersetzung zwischen Amt und Geist der Anlaß zu dem Streit war, ist mir wenig wahrscheinlich s. unten, noch weniger freilich, daß die Einführung des monarchischen Episkopats dabei in Frage kommt, denn davon hören wir in dem ganzen Buch schlechterdings nichts s. zu Sim. IX 31 6. Eher könnte man aus περὶ πρωτείων Sim. VIII 7 4 und τοῖς πρωτοκαθεδρίταις Vis. III 9 7 schließen, daß es sich um den Vorsitz im Kultus handele und dabei vielleicht um die Frage, ob den Gemeindebeamten (ἐπίσκοποι) allein dieses Recht zustehe, oder ob es dem ganzen Kreis der πρεσβύτεροι eigene. Denn die Hypothese wird man nach I Clem. Herm. Justin (s. oben) denn doch wagen dürfen, daß in Rom zu jener Zeit die Bischöfe (und Diakonen?) dem Kollegium der Presbyter angehören, aber daß dieses mit den Amtsträgern nicht identisch ist, da die Bischöfe und Diakonen Sonderfunktionen haben (Sim. IX 27 2). Darüber hinaus aber bleibt alles unsicher, und den Vis. II 4 3 genannten Clemens kann man für einen Bischof, Diakon, Presbyter oder für keines davon halten. — Auch die Stellung, welche die Pneumatiker, zumal die Propheten, innerhalb dieser Gemeindeverfassung einnehmen, bleibt völlig dunkel. Denn der Hirt schildert den wahren Propheten nur Mand. XI 8—10 als Gegenbild zu dem falschen. In keinem Turmbild dagegen, weder Vis. III noch Sim. IX, haben die Propheten eine Stelle. Als Stand scheinen sie keine oder jene üble Rolle zu spielen, die Mand. XI geschildert wird. Daß sie als Einzelerscheinung nicht aufgehört haben, das beweist natürlich vor allem Hermas selbst. Aber wenn auch sein Buch — so wenig ursprüngliche Prophetie es enthält s. Einl. Nr. 2 — ihm zweifellos als prophetisch gilt, so beweist doch keine Stelle, auch Vis. III 1 8 nicht s. z. St., daß er deswegen seiner Person einen höheren Rang in der Gemeinde zuerkenne. Der Rang, auf den Vis. III 1 8 f. angespielt wird, ist der des Empfängers der göttlichen Bußgnade, und als Beispiel erfolgreicher Buße, nicht als Prophet ist die Person des Hermas in dem Buch allein wichtig s. auch Sim. VII 1 1. Als ein Stand, der sich mit diesen Empfängern der Bußgnade vergleichen läßt, ihnen allerdings wesentlich überlegen ist, wird Vis. III 1 9 f. der der Märtyrer genannt. Auch unter ihnen gibt es Sünder (Sim. IX 28 3. 6), aber durch das Leiden ist ihnen eine weit wertvollere „Heilung" ihrer Sünden zuteil geworden, als sie sonst in der Buße erlangt wird. Gerade die Ermahnungen von Sim. IX 28 scheinen mir aufs deutlichste zu zeigen, daß der Hermas von Vis. III 1 8 ff., dessen Vergleich mit den Presbytern abgelehnt und der den Märtyrern untergeordnet wird, jedoch mit der Aussicht, ihren Rang noch einmal zu erreichen, Hermas der Büßer ist — und nicht Hermas der Prophet. — Vgl. zum Ganzen Harnack Mission und Ausbreitung des Christentums I³ 320—331, Knopf Nachapostolisches Zeitalter 182 ff., Dorsch Zur Hierarchie des Hirten, Zeitschr. f. kathol. Theol. 1904, 250 ff., Lietzmann Zur altchristl. Verfassungsgeschichte, Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 97 ff.

XXVIII 2 Die Deutung des elften Berges bringt den einzigen ausführlichen Abschnitt des Buches über die Märtyrer s. noch Vis. III 1 9 f. 5 2 Sim. VIII 3 6. Zum Ausdruck s. Act 15 26. **3** Auch die Märtyrer waren

28 des Herrn. Vom elften Berg, wo fruchttragende Bäume standen, über
2 und über mit Früchten geschmückt, kommen solche Gläubige: sie haben
gelitten für den Namen des Gottessohnes, und haben willig und von
3 ganzem Herzen gelitten und ihr Leben preisgegeben. »Herr«, fragte
ich, »warum haben denn alle Bäume Früchte, einige von ihnen aber
besondes schöne?« »Höre«, sprach er. »Alle, die einmal um des Namens
willen litten, sind herrlich vor Gott, und ihre Sünden sind ihnen allen
abgenommen, weil sie für den Namen des Gottessohnes gelitten haben.
Höre aber auch, warum ihre Früchte verschieden und einige besonders
4 gut sind. Alle, die vor die Behörde geführt wurden und im Verhör
nicht leugneten, sondern willig Leiden erduldeten, die sind besonders
herrlich vor dem Herrn; deren Frucht ist also besonders gut. Alle
aber, die in Furcht und Zweifel gerieten und sich in ihrem Herzen
bedachten, ob sie leugnen oder bekennen sollten, und die (dann doch)
Leiden erduldeten, deren Früchte sind weniger gut, weil dieser Gedanke
in ihrem Herzen aufstieg. Denn schlecht ist der Gedanke, daß ein Knecht
5 seinen Herrn verleugnen solle. Gebt darum acht, ihr, die ihr solches
sinnt, daß dieser Gedanke nicht in euren Herzen bleibe und ihr nicht
tot seid für Gott. Ihr aber, die ihr um des Namens willen leidet, müßt
Gott preisen, weil euch Gott gewürdigt hat, diesen Namen zu tragen
6 und Heilung aller eurer Sünden zu finden. Preiset euch also selig,
ja seid gewiß etwas Großes getan zu haben, wenn einer von euch für
Gott leidet. Leben schenkt euch der Herr, und ihr versteht es nicht.
Eure Sünden belasteten euch ja schwer, und wenn ihr nicht für den
Namen des Gottessohnes gelitten hättet, würdet ihr wegen eurer Sünden
7 tot sein für Gott. Und dies sage ich euch, die ihr zwischen Leugnen
und Bekennen schwankt: bekennet, daß ihr einen Herrn habt, damit
8 ihr nicht als Leugner ins Gefängnis müßt. Wenn die Heiden schon
ihre Sklaven strafen, wenn einer seinen Herrn verleugnet, was, meint
ihr, wird euch d e r Herr tun, dessen Macht alle Dinge umfaßt? Reißt
solche Gedanken aus euren Herzen, damit ihr immerdar Leben habt
29 bei Gott. Von dem zwölften, dem weißen Berg endlich kommen solche

sündige Christen, aber ihr Martyrium besitzt sündentilgende Kraft, ist also eine vollkommenere Parallele zur Buße s. den vorigen Exkurs. Schon hier sieht man und findet es in 4 bestätigt, daß die Martyriumsfragen noch großen Gegenwartswert besitzen: man weiß noch zwischen Märtyrer und Märtyrer nach den Motiven zu unterscheiden und kennt offenbar nach 5 Leute in der Gemeinde, die nur unter inneren Schwierigkeiten zu Konfessoren geworden sind. Das ist um so bezeichnender, als das Bild in 1 10 zu solcher Unterscheidung gar keinen Anlaß bot. Das hier vorausgesetzte gerichtliche Verfahren entspricht den Verhältnissen, die aus dem Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan (Kl. Texte 126, S. 12 ff.) deutlich werden. Vgl. Einl. Nr. 3. Zum Namen s. zu Vis. III 1 9, zur „Heilung" der Sünden zu Vis. I 1 9. 7 ταῦτα bezieht sich, wie der Inhalt des Satzes zeigt, auf das Folgende. δεσμωτήριον ist wohl mit bewußtem Doppelsinn vom Jenseits gesagt. 8 ζῆν τῷ θεῷ hier und im Folgenden s. zu Mand. I 2. **XXIX** 3 Daß Hermas die Chri-

Gläubige: wie die unschuldigen Kinder sind sie, denen nichts Böses in den Sinn kommt, und die nie gelernt haben, was Sünde ist, die vielmehr immer unschuldig blieben. Sie werden nun ganz gewiß Wohnung 2 im Reiche Gottes erhalten, weil sie in keinem Fall die Gebote Gottes befleckt haben, sondern alle Tage ihres Lebens in der gleichen unschuldigen Gesinnung verharrten.« Und er schloß: »Ihr alle, die ihr so 3 bleibt und sein werdet wie die Kinder ohne alle Bosheit, ihr seid herrlicher als alle die vorher genannten; denn alle Kinder sind herrlich vor Gott und stehen bei ihm oben an. Selig also ihr, die ihr die Bosheit abgewiesen und euch der Unschuld ergeben habt; vor allen andern werdet ihr Leben haben bei Gott.«

Als er so mit den Gleichnissen von den Bergen zu Ende gekommen 4 war, bat ich ihn: »Herr, gib mir nun Kunde von den Steinen, die aus der Ebene geholt und in den Bau gefügt wurden an Stelle der aus dem Turm genommenen Steine — von den runden, die in den Bau eingesetzt wurden wie von denen, die jetzt noch rund sind.« »Höre auch von diesen 30 allen«, sprach er. »Die Steine, die aus der Ebene geholt und in den Turmbau an Stelle der weggeworfenen eingefügt wurden, sind die Wurzeln dieses weißen Berges. Da nun die Gläubigen von dem weißen Berg 2 alle als unschuldig befunden wurden, ließ der Herr des Turmes diese von den Wurzeln jenes Berges in den Turmbau einsetzen. Denn er wußte, daß diese Steine, wenn sie in den Turmbau kämen, weiß glänzend bleiben und keiner von ihnen schwarz werden würde. Denn wenn er 3 sie von den übrigen Bergen genommen haben würde, so hätte er den Turm wieder prüfen und reinigen müssen. Diese aber wurden alle weißglänzend befunden, sowohl die jetzt wie die in Zukunft glauben, denn sie sind von derselben Art. Selig ist diese Art, denn sie ist unschuldig.

---

sten des zwölften Berges, die Vertreter kindlich-unschuldiger Frömmigkeit unter allen Christen obenan stellt, scheint mir weniger für seine Kinderliebe (Weinel) als für seine Frömmigkeit bezeichnend zu sein (s. auch Einleitung Nr. 4); er, der soviel inneren Schaden an der Welt genommen (Mand. III!), hält völlige Reinheit von der Welt für das Ideal, während er innerhalb der empirischen, nun doch einmal an Sündern reichen Kirche das Martyrium und seine sündentilgende Kraft besonders hochstellt s. Sim. VIII 3 6. Beim Vergleich zwischen sündlosen Märtyrern und andern sündlosen Christen würde er aber den Blutzeugen natürlich den Vorrang lassen. Jenes Ideal verdeutlicht er an dem Gedanken von dem Vorrang der Kinder bei Gott, der ihm aus der evangelischen Ueberlieferung zugekommen sein kann; jedenfalls hat die Formulierung bei Hermas denselben Sinn wie das ungleich schönere Wort Mt 18 10. Mit **4** beginnt ein Nachtrag, der die Steine aus der Ebene 6 6—8 behandelt. Ueber die Entstehung des Motivs s. z. St. **XXX 1—3** Die hier vorgetragene Deutung geht von der Voraussetzung aus, daß ein Berg „Wurzeln“ hat; sie will offenbar der Hoffnung Ausdruck geben, daß die jetzt in die Kirche aufgenommenen Glieder rein bleiben bis zum Ende. Wenn nun in **4—5** und dann weiterhin mittels des traditionellen Motivs, das im Runden das Unvollkommene sieht (s. zu Vis. III 2 5) noch unvollkommene Unschuldige beschrieben werden, so ist diese Unterscheidung erst von der Deutung

4 Höre nun auch von den runden und glänzenden Steinen: sie alle stammen von dem weißen Berge. Höre aber, inwiefern sie sich als rund herausstellten. Ihr Reichtum hat sie etwas blind und stumpf gemacht gegen die Wahrheit, doch sind sie niemals von Gott gewichen, noch ist je ein böses Wort aus ihrem Munde gekommen, sondern nur 5 lauter Rechtes, Gutes und Wahres. Als der Herr nun ihre Gesinnung erkannt hatte, daß sie die Wahrheit lieben und gut bleiben könnten, ließ er ihren Reichtum von ihnen abschlagen, jedoch nicht ganz, damit sie von dem, was ihnen geblieben, Gutes tun könnten. So werden sie Leben haben bei Gott, denn sie sind ja von guter Art. Darum hat man etwas von ihnen abgehauen, um sie dann diesem Turmbau ein- 31 zufügen. Die andern aber, die noch rund blieben und in den Bau nicht paßten, weil sie das Siegel noch nicht empfangen hatten, sind wieder an ihren alten Platz gebracht worden; denn sie stellten sich als 2 gar zu rund heraus. Es muß aber diese Welt samt ihren eitlen Schätzen von ihnen abgeschlagen werden, dann werden sie in das Reich Gottes passen. Denn sie sollen in das Reich Gottes eingehen; hat doch der Herr diese unschuldige Art selig gepriesen; also wird keiner von dieser Art untergehen. Und wenn einmal einer, von dem schändlichen Teufel verführt, sich etwas zu schulden kommen läßt, so wird er bald zu 3 seinem Herrn zurückkehren. Ich, der Engel der Buße, preise euch selig, die ihr unschuldig wie die Kinder seid, denn ihr habt ein gutes und herrliches Erbteil bei Gott.

---

aus ins Bild gekommen s. zu 6 8. Diese Gruppen haben also aktuelle Bedeutung s. zu 9 1—3. Sehr bezeichnend dafür ist die Angabe, daß den Reichen ein Teil ihres Reichtums zum Wohltun verblieben sei s. Sim. I II X 4 2—4. Mit dem letzten Satz von 30 2 hört G auf. Wir sind also für den Schluß im wesentlichen auf die Uebersetzungen angewiesen, ausgenommen die in den Ausgaben angeführten Antiochus-Zitate. Von **3** f. aber ist ein Teil auf einem Papyrus des sechsten Jahrhunderts (P. Amh. II 190 h verso) erhalten: σ]αντες κα[ὶ οἱ μέλλοντες] πιστεύει[ν ἐκ τοῦ] αὐτοῦ γὰρ γέν[ους εἰσίν]. μακάριον τὸ [γένος τοῦτ]ο, ὅτι ἄκακόν [ἐστιν. ἄκου]ε νῦν καὶ περ[ὶ τῶν λίθω]ν τῶν στρογ[γύλων καὶ λαμ]πρῶν. καὶ αὐ[τοὶ πάντες ἐκ τ]οῦ ὄ[ρους τοῦ λευκοῦ εἰσιν]. Es ist lehrreich für die Textkritik, daß der erste Satz dieses Fragments lt^1 recht gibt gegen lt^2, wo eine Verschreibung vorgekommen zu sein scheint (*ex corde enim credunt* statt *ex eodem enim genere sunt* lt^1), das καί des letzten Satzes aber wieder mit lt^2 gegen lt^1 stimmt. Das Einl. Nr. 1 S. 418 f. empfohlene textkritische Verfahren erweist sich also auch hier als richtig. Der griechische Text des Simonides (s. Einl. Nr. 1, S. 417) stimmt übrigens keineswegs mit dem Fragment. Die Uebersetzung, deren Richtigkeit von hier ab natürlich nur noch in gewissem Maß zu verbürgen ist, richtet sich nun hauptsächlich nach lt^1 (in Gebhardts Rezension auch bei Funk abgedruckt) als der wörtlichsten Wiedergabe. **XXXI 1—3** Bei der zweiten Gruppe der runden denkt Hermas offenbar an reine Seelen, die — infolge der „Verhältnisse" *(hoc seculum et vanitates opum suarum)* der Kirche noch nicht angehören. Man kann den Abschnitt mit seiner Versicherung, daß die Betreffenden zum Gottesreich bestimmt seien, kaum anders denn als Werbung verstehen s. zu 9 1—3; dabei ist offenbar wieder auf ein

Euch allen aber, die ihr dies Siegel empfangen habt, gebiete ich, 4
an der Lauterkeit festzuhalten, Beleidigungen zu vergessen, nicht in
Bosheit zu verharren, erlittene Kränkungen nicht nachzutragen, zu
einem Geist zusammenzuwachsen und diese bösen Spaltungen zu heilen
und abzuschaffen, damit der Hirt seine Freude an den Schafen haben
kann. Und er wird sie haben, wenn er sie alle recht imstand findet. 5
Wenn er aber findet, daß einige von ihnen in die Irre gegangen sind,
dann wehe den Hirten! Und wenn die Hirten selbst verirrt gefunden 6
werden, was sollen sie dem Hirten der Schafe antworten? Etwa daß
sie von den Schafen in die Irre geführt seien? Man wird ihnen nicht
glauben, und es ist auch unglaubhaft, daß ein Hirt von den Schafen
sich zwingen lassen müßte. So wird er wegen seiner Lüge um so mehr
gestraft werden. Ich bin ja selbst Hirte (?) und muß genaue Rechen-
schaft geben von euch! So laßt euch also heilen, solange der Turm 32
noch im Bau ist. Der Herr wohnt nur bei friedliebenden Männern, 2
denn ihm ist selbst der Friede lieb; den Streitsüchtigen aber und in
Bosheit Verlorenen bleibt er fern. So gebt ihm den Geist so unver-
sehrt zurück, wie ihr ihn empfangen habt. Wenn du dem Walker ein 3
neues, unversehrtes Gewand gegeben hast und es unversehrt wieder
zurückzuerhalten denkst, der Walker es dir aber zerrissen zurückgibt,
wirst du es annehmen? Wirst du ihn nicht gleich zornig und scheltend
anfahren: Ich habe Dir ein unversehrtes Gewand gegeben; warum
hast du es zerrissen und unbrauchbar wieder gebracht? So, mit dem
Riß, den du hineingemacht hast, kann es nicht gebraucht werden!
Wirst du nicht das alles dem Walker sagen wegen des Risses, den

---

Wort der evangelischen Ueberlieferung (eines der Worte über die Kinder oder die Seligpreisung der reinen Herzen) Bezug genommen. Die direkte Anrede von **3** geht wohl nur an jene 31 1 ff. behandelte Gruppe (lt^2: *felices vos iudico* ohne *omnes*). Von dieser Anrede geht der Hirt zwanglos zu einer Schlußmahnung **XXXI 4—XXXII 5** über, die sich an alle Christen richtet. Aber die Warnung vor Spaltungen hat offenbar einen bestimmten Anlaß: es sind die im Exkurs zu 27 3 besprochenen Streitigkeiten unter den Presbytern. Das wird ganz deutlich, wenn Hermas sich in **5—6** warnend an die Hirten selbst wendet (zum Ausdruck s. zu Eph 4 11 I Petr 5 2). Die Uebersetzung weicht hier mehrfach von dem lt^1-Text ab: 31 4 schließt sie sich an lt^2 *deponite ergo memoriam* an (statt *aut in memoria* lt^1); 31 6 ist der Satz *quid respondebunt [pro] pecoribus his?* zu ändern nach dem Griechischen des Antiochus, Hom. 122, Migne graec. 89, 1816 τί ἐροῦσιν τῷ δεσπότῃ τοῦ ποιμνίου; Der Singular *pastorem pati posse* lt^1 gehört dem Bild, nicht der Wirklichkeit an, ist also kein Hinweis auf den monarchischen Episkopat. Der Schlußsatz bedeutet entweder 'ich bin der pastor pastorum', oder die ersten Worte gehören noch zum Vorigen und haben den Sinn 'ich bin ja selbst Hirte (und muß es wissen)'. Solange wir den griechischen Text nicht kennen, sind solche Fragen kaum zu entscheiden. **XXXII 2** Hier scheint wieder die eigentümliche Pneuma-Anschauung vorausgesetzt zu werden, die im Exkurs zu Mand. V 7 untersucht ist. Die daran geknüpfte Folgerung wird **3—4** in einem einfachen, aber recht breit geschilderten Gleichnis be-

4 er in dein Gewand gemacht hat? Wenn du dich nun wegen deines Gewandes, das du nicht unversehrt wieder bekamst, so ärgerst und beklagst, was, meinst du, wird dir der Herr tun, der dir den Geist unversehrt verlieh, und dem du ihn ganz unbrauchbar wiedergebracht hast, so daß sein Herr ihn nicht mehr gebrauchen kann. Denn sein Gebrauch ist ganz zwecklos, da du ihn verdorben hast? Wird dich also der Herr
5 des Geistes wegen dieser Tat nicht mit dem Tode bestrafen?« »Gewiß«, antwortete ich, »wird er das allen tun, die er rachsüchtig finden wird.« »So mißachtet seine Gnade nicht«, sprach er, »sondern preiset ihn lieber, weil er so langmütig euren Sünden zusieht, und nicht ist wie ihr. So tut denn Buße, wie es euch nütze ist!

33 Dies alles, was hier geschrieben ist, habe ich, der Engel der Buße, den Knechten Gottes gezeigt und gesagt. Wenn ihr also Glauben habt, meine Worte hört, in ihnen wandelt und eure Wege bessert, so werdet ihr zum Leben gelangen können. Wenn ihr aber in Bosheit und Rachsucht verharrt, so wird kein einziger dieser Art Leben haben bei Gott! Damit habe ich euch alles, was ich sagen wollte, gesagt«.

2 Darauf sprach der Hirt zu mir: »Hast du mich nach allem gefragt?« und ich antwortete: »Ja, Herr.« »Weshalb hast du mich denn nicht gefragt, warum wir die Spur der in den Bau eingefügten Steine aus-
3 gefüllt haben?« Ich sagte: »Ich vergaß es, Herr.« »So vernimm auch von ihnen«, sprach er. »Es sind die, welche jetzt meine Gebote gehört und von ganzem Herzen Buße getan haben. Und als der Herr sah, daß ihre Buße gut und rein sei und sie dabei verharren könnten, befahl er ihre früheren Sünden zu tilgen. Jene Spuren nämlich waren ihre Sünden, und nun wurden sie ausgeglichen und sind nicht mehr zu sehen.«

---

wiesen, und in Konsequenz dieses Gleichnisses sogar von einem „Gebrauch" des Geistes durch Gott gesprochen (εἰς οὐδεμίαν χρῆσιν δύναται εἶναι τῷ κυρίῳ ἑαυτοῦ — griechisch bei Antiochus Hom. 94, Migne graec. 89, 1720). Wenn das nicht ein Teil einer mit dem Gleichnis von irgendwoher entlehnten Anwendung sein sollte, so wäre es ein wichtiges Zeugnis jener Pneuma-Vorstellung. Nach der Bußmahnung in **5** folgt **XXXIII 1** ein förmlicher Buchschluß, dessen letzter Satz an Sim. VI 1 4 erinnert. Daß wir bestenfalls literarisierte und nicht unmittelbare Prophetie vor uns haben, wird an *quae supra scripta sunt* besonders deutlich s. Einl. Nr. 2, S. 420). In Form eines Nachtrags wird nun in **2—3** das Auffüllen der Grabungsspuren 10 1—2 gedeutet. Statt *quod explevimus formas* lt[1] ist wohl *quos* (ohne *formas*) oder *quorum* bei der Uebersetzung zugrundezulegen. Man sieht gerade hier, daß solche Formen wie dieser Nachtrag bei Hermas nur literarische Mittel sind. Es handelt sich gar nicht darum, daß Hermas aus Versehen etwas vergessen hat, sondern darum, daß mit höchster Betonung — den Anlaß gibt nicht der Mensch, sondern der Offenbarungsträger! — an den Schluß des Ganzen diese Botschaft gestellt wird: wahre Buße bedeckt jede Spur der früheren Sünden.

Similitudo X: Der Auftrag des Gottessohnes. **I 1** Nachdem Sim. IX so deutlich die Offenbarungen des Hirten und damit doch wohl das ganze Buch abgeschlossen hat, muß Sim. X, zumal nach dem einleitenden

Zehntes Gleichnis.

Als ich dies Buch fertig geschrieben hatte, kam jener Engel, der 1
mich dem Hirten übergeben hatte, in das Haus, wo ich war und setzte sich auf mein Bett; und der Hirt stand zu seiner Rechten. Dann rief er mich und sagte mir: »Ich habe dich und dein Haus diesem Hirten 2
übergeben, damit du von ihm beschützt werden könntest.« »Ja, Herr«, antwortete ich. Er fuhr fort: »Wenn du also vor aller Drangsal und Qual beschützt werden, und Erfolg bei jedem guten Werk und Wort haben willst, auch jede gerechte Tugend erwerben, so wandele in seinen Geboten, die ich dir gegeben habe, dann wirst du über alle Sünde Herr werden. Denn wenn du seine Gebote beachtest, wird dir jede 3
Begierde und jede Lust dieser Welt unterworfen sein, bei jeder guten Tätigkeit aber wird dich Erfolg begleiten. Beuge dich vor seiner Würde und Milde und sage allen, daß er in großem Ansehen und hohem Rang bei dem Herrn stehe, daß er über viel Gewalt gebiete und machtvoll sei in seinem Werk. Ihm allein ist die Vollstreckung der Buße für den ganzen Erdkreis übertragen. Siehst du also, wie mächtig er ist? Aber ihr mißachtet seine Würde und seine Milde gegen euch.« Da sprach ich: 2
»Frage ihn selbst, Herr, ob ich etwas Unrechtes getan habe, was ihn verletzt hätte, seit er in meinem Hause ist.« Er antwortete: »Ich weiß 2

Satz, von dem Leser als Nachwort empfunden werden. Die Lektüre bestätigt dieses Urteil. Es erscheint hier der Auftraggeber des Hirten selbst, d. i. der heiligste Engel oder der Gottessohn s. zu Vis. V 2 und den Exkurs zu Sim. V 6 7. Das müßte eigentlich der Höhepunkt des Buches sein; in Wahrheit erfahren wir aber gar nichts Neues. Die Worte des heiligsten Engels könnten zumeist Worte des Bußengels sein, und was er zu sagen hat, ist eine Wiederholung von Offenbarung und Mahnung. Was daran besonders betont werden soll, sieht man erst in 4 2—4. Diesem Charakter der Worte entspricht auch die Art, wie das Auftreten des heiligsten Engels dargestellt wird: der Leser erhält keine Visionsschilderung, keine Beschreibung des Engels, sondern eine ganz kurze Darstellung, die ein Motiv aus der Epiphanie des Hirten *(supra lectum)* Vis. V 1 verwendet. **2** Ueber den Ausdruck *tradidi* und die Funktionen des Hirten s. den Exkurs zu Vis. V 7. Hier und noch deutlicher in **3** klingt das zu Sim. IX 24 3 besprochene Motiv an, daß die Frömmigkeit auch irdischen Erfolg erntet. Statt *suscipe in te* lt^1 paßt *honora* lt^2 (*glorifica* aeth) in den Zusammenhang wesentlich besser. Der Hirt, der am Anfang der Sim. als Schutzengel erscheint, wird hier noch einmal als Herr der Buße geschildert, und die Schlußworte erwecken den Eindruck, als ob mit diesem Zeugnis vom Bußengel, wie es durch die Mand. und Sim. sich hindurchzieht, der Gemeinde etwas Neues gesagt würde. — Der Kenner des griechischen Hermas vermag übrigens gerade bei dieser so gar nicht originalen Sim. in dem Latein von lt^1 und lt^2 eine ganze Anzahl der bekannten griechischen Hermas-Wendungen wieder zu entdecken s. πᾶσα ἀρετὴ δικαιοσύνης, πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς und κατακυριεύειν (πάσης πονηρίας) 1 2, ἐξουσία τῆς μετανοίας 1 3, τὰ μεγαλεῖα τοῦ κυρίου 2 3 4 1, πρότερον ἁμαρτάνειν 2 3, ἴασις τῶν ἁμαρτιῶν 2 4, wahrscheinlich auch ἀνδρίζου 4 1. **II 1** In dem letzten Satz *ex quo eum offenderim* lt^1 ist *ex* als Eindringling aus dem Vorhergehenden zu streichen s. *quo* aeth, *ut* lt^2. **2** Der

schon, daß du nichts Unrechtes getan hast noch tun wirst. Und ich sage dir das, damit du so bleibst. Denn er hat mir Gutes von dir berichtet. Du aber sage diese Worte den andern, damit auch die, welche Buße getan haben oder tun wollen, mit dir gleichen Sinnes werden, und dieser dann bei mir für sie ein gutes Wort einlegen und
3 ich bei dem Herrn dasselbe tun kann.« »Herr«, sprach ich, »ich will jedermann die Wunder des Herrn verkünden; ich hoffe aber, alle, die früher gesündigt haben, werden willig Buße tun, wenn sie dies hören,
4 und das Leben erlangen.« »So bleibe also in diesem Dienst«, sagte er, »und führe ihn aus. Alle, welche seine Gebote halten, sollen zum Leben gelangen, und er selbst dadurch zu großer Ehre vor dem Herrn. Die aber seine Gebote nicht beachten, die weisen damit ihr Leben von sich und verachten ihn selber; ihm aber wird vor Gott seine Ehre. Die ihn also verachten und seine Gebote nicht befolgen, liefern sich dem Tode aus, und jeder von ihnen lädt sich Blutschuld auf gegen sich selber. Dich aber heiße ich diesen Geboten dienen; dann wirst
3 du Heilung deiner Sünden empfangen. Diese Jungfrauen aber habe ich dir gesandt, damit sie bei dir wohnen, denn ich sah, daß sie dir gewogen seien. An ihnen hast du nun Helferinnen, die Gebote dieses Engels desto besser zu beachten; sie können ja gar nicht ohne dieser Jungfrauen Hilfe beobachtet werden. Ich sehe aber, daß sie gern bei dir sind, und werde ihnen befehlen, daß sie niemals von deinem Hause
2 weichen. Nur halte du dein Haus rein, denn nur in einem reinen Hause werden sie gern wohnen. Sie sind ja selbst rein, keusch und willig, und stehen alle in Gnade bei dem Herrn. Wenn sie also dein Haus rein antreffen, so werden sie bei dir bleiben; wenn aber auch nur die geringste Befleckung vorkommt, so werden sie dein Haus alsbald verlassen. Denn diese Jungfrauen vertragen keinerlei Befleckung.«
3 Ich sagte zu ihm: »Herr, ich hoffe ihnen so zu gefallen, daß sie stets gern in meinem Hause wohnen. Und wie dieser, dem du mich übergeben hast, sich nicht über mich beklagt, so sollen auch sie nicht über

---

Dialog zeigt wieder, daß Hermas nur Typus derer ist, *qui egerunt aut acturi sunt paenitentiam*. Denn er selbst hat den Hirten gar nicht beleidigt, in ihm werden also hier wie 1 3 nur die bußbedürftigen Christen angeredet. Mit *acturi sunt paenitentiam* wird eine Erstreckung der Bußfrist noch über den Zeitpunkt dieses Gesprächs hinaus in Aussicht genommen. **3** *magnalia* (μεγαλεῖα) ist hier im Gegensatz zu Sim. IX 18 2 ganz eindeutig auf die Bußbotschaft zu beziehen. **4** *fugiunt a sua vita et adversus illum* lt¹ ist wohl am Ende in *aversantur illum* zu korrigieren (Hilgenfeld); lt² schließt, dem Sinne nach gleich, *et hunc contemnunt*, fügt aber hinzu *hic autem apud deum habet honorem suum. Quicunque ergo contemnent eum* (ähnlich aeth). Zweifellos gibt lt² damit den richtigen Text wieder; die Worte fehlen in lt¹ wohl nur darum, weil der Uebersetzer von dem ersten Vorkommen des griechischen Aequivalents für *contemnere* zum zweiten abirrte. Was **III 1** über die Jungfrauen gesagt wird, versteht sich gut von Sim. IX aus. Ein neuer Gedanke tritt in **2** dazu. Die Jungfrauen sind so empfindlich

mich zu klagen haben.« Da sprach er zu dem Hirten: »Ich weiß, 4
dieser Knecht Gottes will das Leben erlangen, jene Gebote beachten
und die Jungfrauen in einer reinen Wohnung beherbergen.« Als er 5
das gesagt hatte, übergab er mich dem Hirten von neuem und rief die
Jungfrauen und sprach zu ihnen: »Da ich sehe, daß ihr gern in seinem
Hause wohnt, so empfehle ich euch ihn und sein Haus, auf daß ihr
niemals daraus weichet.« Sie aber vernahmen diese Worte mit Freuden.
Dann sprach er zu mir: »Halte dich als ein Mann in diesem Dienst 4
und verkünde jedermann die Wunder des Herrn, so wirst du in Gnaden
stehen bei diesem Dienst. Denn wer in diesen Geboten wandelt, wird
zum Leben gelangen und glücklich in seinem Leben sein. Wer sie
aber mißachtet, der wird nicht zum Leben gelangen und unglücklich
in seinem Leben sein. Sage allen, die Gutes zu tun vermögen, sie 2
sollten nicht lässig werden; denn gute Werke zu tun ist ihnen nütze.
Ich sage aber: jedem Menschen muß aus seiner Not geholfen werden.
Denn wer darbt und am Nötigsten des täglichen Lebens Mangel leidet,
erduldet große Qual und Pein. Wer eines solchen Menschen Seele der 3
Not entreißt, der verschafft sich selber große Freude. Denn der, welcher
von solcher Not geplagt wird, hat ähnliche Qual zu dulden wie der Ge-
fangene sie leiden muß. Legen doch viele wegen solcher Nöte, die sie
nicht ertragen können, Hand an sich selber. Wer also von der Not
eines solchen Menschen weiß und ihm nicht heraushilft, der begeht

gegen Befleckung, daß sie im Fall einer solchen sich sofort aus des Hermas Hause zurückziehen würden. Das erinnert deutlich an den zarten heiligen Geist in Mand. V 1 3. Vielleicht ist diese Anschauung also von dem Geist, der im Menschen wohnt, übertragen auf die Jungfrauen, die im Hause des Menschen wohnen, und als solche betrachtet, natürlich Schutzgeister sind wie der Hirt selber. So wird es ja auch in **5** dargestellt. Zur erneuten Uebergabe s. den Exkurs zu Vis. V 7. Von 3 2—5 wie von 4 3. 4 sind einige Worte griechisch im P. Oxy. III erhalten. Für die Uebersetzung ist dabei nur wichtig, daß in 3 4 an Stelle des *video* lt^1 *οἶδα* gestanden hat, lt^2 aeth mit *scio* also recht behalten. Der griechische Schluß des Simonides (s. Einl. 1, S. 417) erweist sich auch hier als falsch. **IV 1** Dieser Uebergabe folgt ein erneuter Auftrag zur Predigt im Sinn der Mandata, der aber in ℵ auf sehr bezeichnende Weise spezialisiert wird. Das besondere Anliegen dieses Abschnitts ist die Mahnung, dem Mitmenschen — von einer Einschränkung auf den Mitchristen ist nichts gesagt — aus der Not zu helfen. Wie **3** ausführt, handelt es sich dabei oft geradezu um Lebensrettung, also, falls die Hilfe unterlassen wird, um Blutschuld. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Mahnung in dieser Form außerchristlichen Ursprungs ist. Denn hier wird erstens der Gedanke der christlichen Bruderliebe und der gegenseitigen Fürsorge in der Gemeinde völlig außer acht gelassen und zweitens die Möglichkeit des Selbstmords ohne jeden Tadel in einer Weise in Rechnung gestellt, wie sie im Urchristentum aufs stärkste befremden muß. Beide Motive sind dagegen stoisch: die Menschheitsidee ist in der Stoa beheimatet, und der Selbstmord aus Mangel am Nötigsten wird von der Stoa gelehrt s. Epiktet III 13 14 ὅταν δὲ μὴ παρέχῃ τἀναγκαῖα (s. darüber zu Tit 3 14 und an unserer Stelle *in cotidiana vita patitur incommoda* 4 2), τὸ ἀνακλητικὸν

4 eine große Sünde und lädt Blutschuld auf sich. Ihr also, die ihr vom Herrn Gaben empfangen habt, tut gute Werke, damit nicht der Turmbau vollendet werde, während ihr noch zögert. Denn um euretwillen ist der Bau unterbrochen worden. Wenn ihr nun nicht eilig Gutes tut, so wird der Turm vollendet und ihr werdet ausgeschlossen werden.« Als er so zu mir geredet hatte, erhob er sich von dem Bett und ging in Begleitung des Hirten und der Jungfrauen davon. Dabei sagte er mir noch, er werde Hirt und Jungfrauen in mein Haus zurückkehren lassen.

σημαίνει, τὴν θύραν ἤνοιξεν καὶ λέγει σοι· 'ἔρχου' (vgl. auch I 9 16 III 26 29). Die an unserer Stelle vorgetragene Mahnung beruht also zum mindesten auf Voraussetzungen, die stoisch sind. Aber sie wird nun in das christliche Gemeindeleben eingeführt und, wie 4 deutlich zeigt, an die Reichen gerichtet. Wer will, mag dabei noch besonders an die Sim. IX 31 1—3 erwähnte Gruppe derer denken, die das Taufsiegel noch nicht empfangen haben; sie werden, weil sie noch mit einem Fuß im Leben der Welt stehen, dieser rational-stoischen Ermahnung vielleicht besonders zugänglich gewesen sein. Jedenfalls ist das letzte Wort des Buches ein Wort an die Reichen — und so tritt ein oft, am deutlichsten aber in Mand. II Sim. I II betontes Grundmotiv des ganzen Werkes noch einmal hervor. Damit in Verbindung steht eine erneute Erstreckung der Bußfrist s. zu Vis. II 4 2. 3. Die Idee der Begrenzung wird gewahrt; nach der Beendigung des Baues ist es zu spät; darum tut Eile not. Aber um der Reichen willen ist die Pause im Bau eingetreten. So erhält das letzte Kapitel des Buches eine bestimmte Adresse und eine ganz ausgeprägte Tendenz. Man sagt wohl nicht zuviel, wenn man die Vermutung ausspricht, daß sich so die Entstehung des Nachtrags überhaupt erklärt. Was aus Sim. IX herausklingt, die Aufforderung zur Buße, soll und zwar nun durch den Mund des Gottessohnes selbst, den Kreisen besonders zugerufen werden, in deren weltlicher Artung Hermas eine Gefahr für die Gemeinde sieht und deren Gewinnung zu neuem Leben durch Buße er sich darum als besondere Aufgabe vorgesetzt hat.

THEOLOGY L

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen

E. Kautzsch

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Prof. Budde in Marburg, Prof. Guthe in Leipzig, Prof. Hölscher in Gießen, Prälat Holzinger in Ludwigsburg, † Prof. Kamphausen in Bonn, Prof. Kittel in Leipzig, Prof. Löhr in Königsberg, Prof. Marti in Bern, Prof. Rothstein in Münster, Prof. Steuernagel in Breslau übersetzt. Vierte, umgearbeitete Auflage, in Verbindung mit den früheren Mitarbeitern und Prof. Eißfeld in Berlin

herausgegeben von

Prof. A. Bertholet

Aus dem Vorwort zur 4. Auflage: In der äußeren Ausstattung unterscheidet sich die vorliegende Auflage von der vorigen vor allem durch die Trennung der Sachbemerkungen von den rein textkritischen Noten, die zumeist Kenntnis der hebräischen Sprache voraussetzen. Die neue Schriftart der Textzusätze (Nonpareille statt Textschrift) dürfte den Vorteil für sich beanspruchen, ihre untergeordnete Bedeutung deutlicher in die Erscheinung treten zu lassen.

*

Die in allen Ankündigungen vorgesehenen Termine für die Lieferungen der 4. Auflage konnten erfreulicherweise genauestens eingehalten werden und zwar ist diesmal das von Prälat D. Holzinger unter Mitwirkung von Studienrat Nestle bearbeitete Register, das bei der letzten Auflage erst geraume Zeit nach der Ausgabe der Schlußlieferung erscheinen konnte, in den letzten Lieferungen des Werkes selbst ausgegeben worden. Mit Erscheinen der Schlußlieferung sind die Subskriptionsbedingungen aufgehoben.

Die Grundzahlen für das in 2 Bänden vollständig vorliegende Werk betragen: Für das broschierte Exemplar 40, für das in zwei Halbfranzbände gebundene Exemplar 70.

VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG
TÜBINGEN

PATRES APOSTOLICI

textum recensuit adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit versionem latinam prolegomena indices addidit

F. X. FUNK.

Volumen I. Editio II adaucta et emendata. 1901. Grundzahl 10.
Volumen II. Editionem III valde auctam et emendatam paravit Franciscus Diekamp. 1913. Grundzahl 8, geb. 14.

Vol. I wird zurzeit nur mit Vol. II zusammen abgegeben.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist. Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

ERNST TROELTSCH

GESAMMELTE SCHRIFTEN

I. Band

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen

3., photo-mechanisch gedruckte Auflage. 1923.
Grundzahl 20, gebunden 24.

Aus dem Inhalt: Die Grundlagen in der alten Kirche / Der mittelalterliche Katholizismus / Der Protestantismus.

*

II. Band

Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik

2., photo-mechanisch gedruckte Auflage. 1923.
Grundzahl 18, gebunden 22.

Aus dem Inhalt: Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart Aus der religiösen Bewegung der letzten Jahre / Der Modernismus Die Religion im deutschen Staate / Die Kirche im Leben der Gegenwart Religiöser Individualismus und Kirche / Gewissensfreiheit / Religion und Kirche / Voraussetzungslose Wissenschaft / Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft / Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen / Christentum und Religionsgeschichte / Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie Was heißt »Wesen des Christentums«? / Wesen der Religion und der Religionswissenschaft / Die Dogmatik »der religionsgeschichtlichen Schule« Atheistische Ethik / Grundprobleme der Ethik / Moderne Geschichtsphilosophie / Historische und dogmatische Methode in der Theologie Das religiöse Apriori / Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz / Die Mission in der modernen Welt / Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie / Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie.

*

III. Band

Der Historismus und seine Probleme

1922. Grundzahl 20, gebunden 24.

Aus dem Inhalt: Das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie / Ueber Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal / Ueber den historischen Entwicklungsbegriff und die Universalgeschichte / Ueber den Aufbau der Europäischen Kulturgeschichte.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei bekanntgegeben, daß von Troeltsch, Ges. Schriften Band III ein 2. Teil vorgesehen war. Prof. Troeltsch ist im Februar 1923 gestorben. In seinem Nachlaß wurde kein Manuskript zu diesem Teil vorgefunden, weshalb die Fortsetzung nicht erscheinen kann.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

Begründet von Hans Lietzmann † in Verbindung mit Fachgenossen.
Herausgegeben von Günther Bornkamm.

1. Abt.: Radermacher, Ludwig: Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache. 2., erweiterte Auflage.
1925. VIII, 248 S. Hlw. DM 8.20

3. Abt.: Klostermann, Erich: Das Markusevangelium. 4., ergänzte Auflage.
1950. IV, 180 S. DM 9.20, Hlw. DM 11.—

9. Abt.: Lietzmann, Hans: An die Korinther I/II. 4., von Werner Georg Kümmel ergänzte Auflage.
1949. IV, 214 S. DM 12.40, Hlw. DM 14.20

12. Abt.: Dibelius, Martin: An die Kolosser, Epheser, an Philemon. 3., von Heinrich Greeven neubearbeitete Auflage.
1953. III, 113 S. DM 7.20, Hlw. DM 9.60

13. Abt.: Dibelius, Martin: Die Pastoralbriefe. 3., von Hans Conzelmann neubearbeitete Auflage.
1955. III, 118 S. DM 7.20, Hlw. DM 9.60

15. Abt.: Windisch, Hans: Die Katholischen Briefe. 3., stark umgearbeitete Auflage von Herbert Preisker.
1951. VI, 172 S. DM 9.—, Hlw. DM 10.80

16. Abt.: Lohmeyer, Ernst: Die Offenbarung des Johannes. 2., ergänzte Auflage herausgegeben von Günther Bornkamm.
1953. V, 208 S. DM 10.40, Hlw. DM 12.80

Ergänzungsband: Die apostolischen Väter. In Verbindung mit W. Bauer, M. Dibelius, R. Knopf, H. Windisch herausgegeben von Hans Lietzmann.

III. Windisch, Hans: Der Barnabasbrief.
1920. S. 299—413. DM 3.—

IV. Dibelius, Martin: Der Hirt des Hermas.
1923. S. 415—644. DM 6.—

Neuauflagen weiterer Abteilungen des Handbuches zum Neuen Testament in Vorbereitung

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Umschlagneudruck 1957

HBV 1848